64e ANNÉE (7e série) N° 11 18 MARS 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

LE PROBLÈME DES PSAUMES

Le texte et l'interprétation des Psaumes au temps de S. Jérôme et S. Augustin [1]

Les Psaumes sont une prière. Voilà l'idée avec laquelle il faut aborder, je pense, les problèmes posés par ces anciennes hymnes. Ce ne sont pas seulement des textes vénérables, fort beaux d'ailleurs, morceaux de littérature d'un autre âge et d'une autre civilisation, à la lecture desquels notre esprit pourrait encore s'éclairer et notre cœur s'enflammer. Ce ne sont pas seulement non plus des textes inspirés par Dieu et destinés à nous transmettre un enseignement divin, capable de guider nos pas dans les cheminements obscurs de nos vies d'ici-bas. Ce sont des prières : les prières du peuple de Dieu, inspirées par Dieu, pour exprimer sur des lèvres humaines et par des sentiments éclos au cœur de l'homme, des supplications, des complaintes, des actions de grâces dignes du Seigneur lui-même, parce que venant en définitive de Lui. Et prières d'Israël (ce qui ne veut pas dire que tous les psaumes ont été composés pour être des prières, encore moins des prières liturgiques), elles deviennent la prière de l'Eglise et la nôtre aujourd'hui : car s'il y a deux Testaments, il n'y a qu'une seule économie de la Rédemption, et l'histoire de la délivrance d'Israël n'est que la figure de la nôtre.

Il se pose, au sujet des Psaumes autant et plus que pour l'ensemble de la Bible, un double problème : celui du texte et celui de l'interprétation. Ces prières ont été écrites à un moment donné, dans une langue déterminée et dans un milieu historique et religieux précis. Leur utilisation permanente devait entraîner leur traduction en des langues issues de milieux littéraires différents et liées à des conceptions religieuses très diverses. Bien plus, lorsqu'elles parviennent à l'époque du Christ et à la réalisation de l'œuvre rédemptrice annoncée, tout s'éclaire d'une lumière nouvelle : ce qui était prophétie, devient évocation du mystère accompli, les sentiments religieux se chargent de tout l'apport de l'Evangile. Ces textes sont soumis ensuite à une longue suite de transcriptions et de recensions, où il ne faut pas compter seulement avec les accidents habituels de la copie des manuscrits, ni même avec l'érudition des grammairiens et des éditeurs ; car les préoccupations religieuses et théologiques n'y seront certes pas étrangères. Avec le temps se pose donc un problème : lorsqu'on parle des Psaumes, de quel texte s'agit-il ? De l'hébreu que restituent, chacun selon ses vues, les auteurs d'éditions critiques ? De la version des Septante ? Des plus anciens textes latins, ou de la révision hexaplaire de saint Jérôme, ou de son Psautier « juxta Hebræos » ? Quel critère permet de choisir le meilleur ? et y en a-t-il un sur lequel on puisse en toute sûreté aligner tous les autres ? Une fois en possession d'un texte valable, comment faut-il l'entendre, comment comprendre la prière qui y est contenue ? Si ces anciens cantiques gardent toute leur valeur native, si l'on peut retrouver le sens que le psalmiste a eu en vue, ce sens suffit-il, ou bien faut-il recourir à une sorte de transposition pour que ces prières puissent être reprises par des âmes chrétiennes ? Sens littéral strict, ou sens spirituel, éclairé par le Nouveau Testament ?

Je ne prétends pas résoudre ici ce double problème. Mon but, pour répondre à l'aimable invitation du R. P. Recteur de l'Institut Biblique, est plus modeste. Me plaçant à un point de vue strictement historique, je voudrais essayer de faire voir comment, à une époque qui se caractérise par une prise de conscience des grands problèmes du christianisme, deux génies, qui ont marqué pour les siècles la pensée et la vie chrétiennes, saint Jérôme et saint Augustin, ont tenté de répondre à ces questions.

I

LE TEXTE DES PSAUMES AU TEMPS DE S. JEROME ET DE S. AUGUSTIN

Les origines de toutes les versions bibliques se perdent dans l'obscurité de modestes communautés chrétiennes, encore en partie bilingues, pour l'usage desquelles elles furent faites, sans doute d'abord oralement, et vraisemblablement selon une certaine diversité. Tant pour le grec que pour les vieux textes orientaux, les spécialistes se demandent si les variantes des plus anciennes citations et des premiers manuscrits doivent être considérées comme des corruptions secondaires ou comme des traces de la pluralité primitive, perceptibles malgré l'effort commun d'unification sur le meilleur texte. En tout cas, le temps ne doit pas être tenu seulement pour un facteur de multiplication

[1] Cet article reproduit en substance une conférence donnée à l'Institut Biblique de Rome le 14 février 1954. Le texte sera repris dans un prochain volume des *Collectanea Biblica Latina* (Abbaye St-Jérôme, via di Torre Rossa, 1, Rome) consacré à des notes et études sur les Psautiers latins anciens et sur ceux de saint Jérôme.

et de détérioration des textes, comme si les variantes ne naissaient que de la distraction des copistes ; il travaille aussi d'une part, en faveur des textes les plus faciles et les plus clairs ; d'autre part, il prépare le triomphe final des textes revus le plus soigneusement sur l'original de base. La Septante fut ainsi la *veritas graeca* pour l'ensemble de l'Eglise ancienne, non seulement latine, mais même syriaque (dont le texte primitif dérivait pourtant de l'hébreu). Saint Jérôme opta pour la *veritas hebraica*, compte tenu de nuances que nous analyserons bientôt. Le temps, enfin, favorise encore la prédominance du texte des plus grandes Églises, dont l'influence va grandissant, ce qui tend à une certaine unification.

Grâce à cette tendance continuelle à la correction, en terrain grec, le texte alexandrin des Septante élimine pratiquement les autres témoins et, parmi les représentants des Septante, l'ensemble des manuscrits se rattache aux recensions relativement tardives des IIIe et IVe siècles. Ce sont les vieilles latines et les versions orientales qui gardent le mieux les traces de textes grecs archaïques, plus indépendants de l'hébreu récent et éventuellement meilleurs que lui. Une œuvre gigantesque et relativement bien connue, celle d'Origène, représente sous leur forme la plus scientifique ces tendances à la révision. Les Hexaples rassemblaient en synopse divers essais de traduction de l'hébreu, s'efforçant de compenser en quantité ce qu'une version garde nécessairement d'inadéquat. Le texte même de l'Eglise, celui des Septante, y était religieusement conservé, mais des signes critiques permettaient d'y introduire des additions ou d'y signaler des passages manquant dans l'original sémitique.

Dans l'Église latine, les essais de révision, faits selon des critères variés, avaient abouti à une confusion que les meilleurs esprits déploraient. On se rappelle le fameux passage du *De Doctrina christiana* où saint Augustin explique, en la regrettant, cette multiplicité de versions latines de la Bible inhabilement faites.

> « On peut compter ceux qui ont traduit les Ecritures de l'hébreu en grec ; mais pour le latin c'est impossible. Aux temps primitifs de la foi, le premier venu qui avait en mains un exemplaire du texte grec et croyait connaître suffisamment les deux langues, la latine et la grecque, se permettait d'entreprendre une version nouvelle. »

Appréciation excessivement sévère peut-être : il reste que la variété des textes était grande et leurs défauts trop réels. Ces nouvelles traductions, en tout cas, étaient habituellement admises dans la liturgie, si même elles n'avaient été faites expressément pour celle-ci : elles avaient donc l'approbation des évêques.

Quant au texte hébreu de l'A. T., depuis l'adoption des Septante par l'Eglise, les juifs le considéraient comme la seule norme de la Révélation ; ce sont eux, semble-t-il, qui, à plusieurs reprises, avaient tendu à s'en rapprocher, par la plume d'Aquila, de Symmaque et de ces autres traducteurs utilisés dans les Hexaples. Après Origène, et sans doute aussi après Lucien, Jérôme fut l'un des rares à voir l'intérêt de ce texte hébreu et à chercher à le rendre accessible aux travailleurs. Ainsi, après ses révisions sur le grec, le voyons-nous amené à traduire le Psautier d'après l'hébreu. Travaux successifs qui ne supprimaient pas l'inconvénient de la multiplicité des traductions. Voyons ce que valaient en eux-mêmes ces nouveaux textes latins.

Les révisions du Psautier latin

Dans la préface du Psautier que nous appelons Gallican, saint Jérôme atteste que, pendant son séjour à Rome de 382 à 385, il fit une première correction du texte des Psaumes d'après le grec. Longtemps on a vu là le Psautier en usage dans l'ancienne liturgie romaine. Dom de Bruyne a présenté nombre d'objections qui s'opposent à cette identification, tandis qu'il croyait retrouver la première révision de Jérôme dans les citations des Psaumes fournies par les *Commentarioli*. Il est difficile de le suivre sur ce second point, étant donné la grande liberté manifestée par le saint docteur dans l'usage qu'il fait de ses propres travaux. Lui-même déprécie si ouvertement cette première correction, qu'il n'y a pas lieu de s'étonner qu'elle ait disparu, surclassée et éliminée par les révisions ultérieures.

Pourquoi donc en parler ? C'est que sans doute il en reste des traces dans ces révisions ultérieures elles-mêmes, qui, assez naturellement, l'auront prise pour point de départ. En celles-ci un examen attentif constate, en effet, comme on le verra, indépendamment des exigences de leurs modèles grec ou hébreu, des coïncidences, contre le Psautier romain, avec des expressions de vieux psautiers latins, soutenus parfois par saint Cyprien. Ces rapprochements, qui s'expliquent mal au moment où l'attention de Jérôme se porte sur le texte original, se comprendraient beaucoup mieux à une époque antérieure, alors que le grand docteur commence par comparer entre eux quelques textes latins, en choisissant ce qui répond le mieux au grec qu'il a sous la main. Quoi qu'il en soit, tout ce qu'on peut deviner de cette première révision porte à croire qu'elle se rapprochait fort de notre actuel Psautier Romain.

Quand Jérôme, quittant Rome pour la Palestine, se rendit à Césarée, il y découvrit les Hexaples d'Origène, et saisit aussitôt le parti qu'il pourrait en tirer. A l'intention de Paule et d'Eustochium, il entreprit une nouvelle révision de l'A. T., y compris le Psautier (fin de 386 - début de 387) ; c'est cette recension hexaplaire des Psaumes qui prit, au IXe siècle, le nom de *Psalterium Gallicanum*. Comme pour la révision précédente, il ne s'agit ici que d'un travail érudit destiné à l'usage privé ; d'où la présence des signes diacritiques, obèles et astérisques, pris des Hexaples. C'est pourtant le Psautier Gallican qui, à partir de l'époque carolingienne, devait peu à peu prévaloir dans la prière publique. Les signes diacritiques n'avaient dès lors qu'à disparaître : on les supprima sans plus, et les additions ou soustractions qu'ils suggéraient ne purent plus être reconnues : résultat déplorable que redoutait déjà saint Jérôme et qui, en effet, a déparé son texte.

Le Psautier Gallican a provoqué, dès son apparition, quelques critiques. Saint Jérôme affirmait qu'il s'y conformait en tous points au texte des Septante ; comment expliquer telle leçon qui s'en écarte ? C'est pour répondre à ces demandes, ve-

nues sans doute de divers côtés, que Jérôme écrivit la lettre 106, cette fameuse épître aux deux Goths Sunnia et Fretela que Dom de Bruyne relègue un peu vite dans le royaume des mythes. Saint Augustin, bien qu'attaché à son propre texte, a fini par se laisser gagner : c'est le Gallican qu'il cite et commente dans plusieurs de ses *Enarrationes,* à partir de l'année 415.

Le Gallican est une révision hexaplaire en ce sens qu'il se conforme au texte des Septante tel qu'il est établi dans les Hexaples ; l'hébreu et les autres versions grecques jointes par Origène aux Septante n'ont presque pas exercé d'influence sur lui. Tout autre est le cas du Psautier dit *juxta Hebræos.* Pour celui-ci, c'est le texte hébreu qui fait loi, — le texte hébreu lui-même ou les traductions qu'en ont données Aquila, Symmaque, Théodotion et les interprètes anonymes de la *Quinta* et de la *Sexta* [2]. C'est dès 391, aussitôt après avoir traduit de l'hébreu Samuel et les Rois, que saint Jérôme entreprit ce nouveau travail. Voulait-il fournir une traduction des Psaumes qui servirait à la prière liturgique ? Pas du tout ; autres sont les besoins des fidèles dans leur prière, autres les nécessités de l'apologétique, affirme saint Jérôme dans la préface *Scio quosdam* qui précède ce nouveau psautier :

« Hoc dico... quod alius sit in ecclesiis Christo credentium Psalmos legere, aliud Judæis singula verba calumniantibus respondere. »

Son but est donc de fournir le moyen de répondre aux Juifs et de donner avec précision le sens du texte hébreu. Souvent copié au cours des siècles, le *Juxta Hebræos* n'a pourtant pas connu le succès du Romain et du Gallican : saint Jérôme le cite dans les lettres 65, 106 et 140 et Julien d'Eclane l'utilise dans le commentaire des Psaumes que le R. P. Vaccari lui a si ingénieusement restitué naguère ; c'est lui qu'on trouve dans le *Speculum* de saint Augustin.

Saint Jérôme n'est pas seul à avoir consacré ses efforts à améliorer le texte des Psaumes dans l'Eglise latine ; saint Augustin lui aussi fut réviseur de la Bible et des Psaumes en particulier. Très attaché au grec, il croyait à l'inspiration des Septante ; et il écrit par opposition à Jérôme traduisant sur l'hébreu :

« Nos autem, non interpretati sumus, sed codicum latinorum nonnullas mendositates ex græcis exemplaribus emendavimus. » (Lettre 261, 4).

Il connaît l'existence des différentes versions grecques réunies par Origène et il a sous la main des manuscrits de certaines d'entre elles. Dans ses révisions des Psaumes, il serre le grec d'aussi près que possible ; ses conceptions le persuadent, à l'inverse de saint Jérôme, que la traduction la plus littérale est la meilleure, dût-elle admettre bon nombre de termes de latin vulgaire, pourvu qu'elle soit intelligible. Est-il l'auteur et l'éditeur d'une révision complète de la Bible, ou au moins de certains de ses livres, tel le Psautier, ainsi que le pensait Dom de Bruyne ? La chose est loin d'être établie. Il s'est peut-être contenté de faire des corrections au cours de ses commentaires ou en vue de leur préparation immédiate ; ce qui n'empêche que, plus tard, on ait pu introduire ces leçons dans le texte d'un psautier. Lorsque Augustin collationne ses manuscrits, ce n'est pas tant pour obtenir le texte le plus critique, que pour parvenir à une plus pleine compréhension du contenu de la Révélation. M. Marrou (*S. Augustin et la fin de la culture antique,* p. 442) va jusqu'à affirmer que l'évêque d'Hippone n'a eu qu'une confiance limitée dans la valeur du travail philologique : la critique des textes ne lui aurait pas semblé susceptible d'aboutir à des résultats décisifs. Il n'aurait pas été persuadé de l'existence d'une méthode permettant d'établir un texte sûr, ni même qu'il puisse exister un tel texte. Cette interprétation de M. Marrou s'apparente peut-être un peu trop au scepticisme de certains érudits contemporains, pour décrire exactement la mentalité d'Augustin ; elle diminue pourtant la vraisemblance d'une correction systématique et d'une édition complète des Psaumes par saint Augustin.

Il y eut bien d'autres corrections du Psautier, en dehors de celles que je viens de signaler. Le Psautier Romain en est peut-être une. Il ne porte pas de traces d'une révision hiéronymienne, mais il semble très proche du modèle trouvé par saint Jérôme en usage à Rome ; quoiqu'on ne puisse le considérer comme la forme primitive du psautier latin, c'est un des textes les plus archaïques que nous puissions atteindre dans leur intégrité. Conservé par l'usage liturgique, il a donné lieu à fort peu de variantes dans ses divers témoins anciens. Resté lui-même très pur, il a en revanche contaminé profondément les autres psautiers européens.

Deux autres corrections des psaumes sont célèbres : l'une est connue sous le nom de Psautier Mozarabe, dont on a deux recensions différentes et que certains attribuent à saint Isidore ; l'autre est le Psautier Ambrosien. Toutes deux sont, à n'en pas douter, des révisions originales et systématiques, faites l'une pour les Eglises d'Espagne, l'autre pour celle de Milan, où elles furent introduites dans l'usage liturgique. Ce n'est pas tout. L'existence d'anciens Psautiers Gaulois est attestée par les manuscrits, sous deux types différents, l'un à l'usage des Eglises du centre et de l'est, l'autre employé dans les Eglises méridionales des Gaules. Il y eut aussi des recensions de ce même Psautier, à moins qu'il ne s'agisse également de révision proprement dite, dans l'Italie du Nord, peut-être ailleurs encore. Et cela sans parler des textes plus récents, comme le *Psalterium Casinense,* édité par dom Amelli, ou les psautiers de Cues, étudiés par Mgr Allgeier, qui pourraient contenir des vestiges d'autres corrections ou au moins d'autres recensions. Toutes ces révisions furent faites d'après le grec, mais aussi en utilisant la comparaison avec les autres textes latins anciens et sans exclure des emprunts à l'œuvre de Jérôme. Si celle-ci prévalut et les élimina, ce ne fut que lentement, à mesure que se faisait l'unité liturgique entre les Eglises d'Occident, particulièrement dans l'empire de Charlemagne.

Les nouvelles éditions des Psautiers latins

Chargés par le Saint-Siège de procéder à l'édition critique de la Vulgate, notre rôle n'était pas

[2] 5e et 6e colonnes des Hexaples.

de nous occuper du texte hébreu des Psaumes ; nous avions pour tâche de rendre accessibles les textes qui, de fait, ont été utilisés par l'Eglise latine. N'est-ce pas d'ailleurs seulement à partir de là que l'on peut tenter sérieusement de remonter plus haut ? Nous avons donné dans la grande édition officielle de la Vulgate le Psautier Gallican, qui figure de fait dans la Bible Sixto-Clémentine. Mais, comme il fallait avoir le moyen de reconnaître les contaminations dont il avait été l'objet de la part des autres Psautiers latins, une édition critique de ces Psautiers devait être préparée simultanément.

Le Psautier Romain

Les problèmes d'édition des anciens psautiers latins ont fait l'objet d'une conférence à l'Institut Biblique en 1951, par Dom Weber. Le volume qui contient ces Psautiers a paru l'an dernier et forme le tome X des *Collectanea Biblica Latina*. Cette édition était attendue : la plupart des textes qu'elle présente n'étaient connus que par des travaux du XVII^e ou du XVIII^e siècles, et plusieurs n'avaient jamais été édités, au moins en totalité. L'édition de Dom Weber utilise seulement le témoignage des manuscrits, et non les citations patristiques. Celles-ci seront données, avec tout le matériel manuscrit, par nos confrères de Beuron dans leur monumentale et précieuse *Vetus Latina*. Certains de ces anciens Psautiers sont représentés par plusieurs manuscrits : tels le Romain, l'Ambrosien, le Mozarabe ; d'autres, au nombre de douze, ne se trouvent plus aujourd'hui que dans un seul témoin.

Seize manuscrits ont été retenus pour l'édition du Romain ; les plus anciens ne viennent pas de Rome, comme on aurait pu s'y attendre, mais d'Angleterre ; ce qui prouve d'ailleurs le rayonnement lointain de la liturgie basilicale ancienne. Des huit manuscrits anglais, cinq représentent une tradition ancienne et trois une transmission insulaire postérieure ; deux témoins appartiennent à des Psautiers triples ; six enfin représentent la tradition italienne des XI-XII^e siècles. — Pour le Psautier Mozarabe, nous nous sommes contentés de donner les leçons des deux principaux témoins, les Bibles de Cava et d'Alcala ; l'édition complète que prépare le chan. Ayuso Marazuela fournira une plus ample documentation. — Le Psautier Ambrosien attend, lui aussi, son édition critique que publiera d'ici peu Dom Odilon Heiming de Maria-Laach ; ce Psautier a été cité, dans le volume de Dom Weber, selon l'édition du Bréviaire ambrosien de 1857, qui fut corrigée d'après les collations de Dom Heiming. — Les Psautiers à témoin unique contenant tous les Psaumes ou presque sont les suivants : Psautier de Vérone du VI-VII^e s. ; Psautier de Saint-Germain du VI^e s. ; Psautier de Corbie du VIII^e s. Sont lacuneux les Psautiers de Saint-Gall 912, du VIII^e s., du fonds Coislin, du VII^e, de Saint-Zénon de Vérone, du VII-VIII^e, palimpseste souvent indéchiffrable, enfin le Psautier de Lyon du V^e-VI^e s. où le texte d'un Psautier Gaulois est curieusement mêlé à un texte du Gallican. Il ne reste que des fragments de cinq autres témoins : deux Psautiers de Reichenau des VI-VII^e s., un Psautier de Nonantule, un Palatin, un troisième enfin dispersé à Saint-Gall, Zurich et Vienne, tous trois du VIII^e siècle.

Une solution objective entre autres eût été de publier séparément tous ces textes, étant donné leur diversité d'origine et leur différence d'âge. S'ils ont été présentés tous ensemble, dans un seul volume et sous forme d'apparat à l'un d'eux, c'est pour des raisons d'ordre pratique, qui ne préjugent en rien de la valeur respective ni de l'ancienneté de ces différents psautiers ; il en résulte l'avantage de pouvoir les comparer plus aisément entre eux et de mieux voir l'unité profonde du tout. On a choisi le Psautier Romain comme texte de base ; il est donc intégralement reproduit et les autres s'alignent sur lui sous forme de variantes dans une colonne placée à droite.

Il ne saurait être question ici d'analyser en détail ces Psautiers ; je me bornerai à des remarques d'ordre général. La première est qu'il existe entre eux une très grande parenté. Faut-il conclure qu'ils dépendent tous d'une traduction latine primitive ? Il serait prématuré de le dire tant que la *Vetus Latina* de Beuron ne nous aura pas éclairé sur ce point. Constatons seulement qu'ils conservent un fonds commun considérable. S'il en était autrement, la forme d'édition adoptée eût été d'une réalisation impossible : comment présenter sous forme de variantes des textes très différents les uns des autres ? [3].

Cherchons à situer ces Psautiers anciens par rapport au Psautier Gallican et au *Juxta Hebræos* de saint Jérôme. Pour les six premiers psaumes j'ai relevé 102 variantes ; sur ce nombre plusieurs psautiers anciens sont seuls 57 fois, plusieurs concordent 20 fois avec le Gallican et le *Juxta Hebræos*, 16 fois avec le Gallican seul et 9 fois avec l'hébraïque seul. La faiblesse de ce dernier chiffre ne présente rien d'étonnant, car les Psautiers anciens revus sur le grec sont nécessairement éloignés de la traduction faite par Jérôme sur l'hébreu ; les quelques cas d'accord se trouvent principalement dans l'Ambrosien et le Mozarabe, qui ont pu subir l'influence du *Juxta Hebræos*. Les cas de contamination des anciens Psautiers par le Gallican sont plus nombreux, et ils sont facilement explicables par la ressemblance des deux textes ; ils se présentent principalement dans les Psautiers de Saint-Germain et de Corbie et dans le Mozarabe. Pourtant, on peut se demander si l'accord du *Sangermanensis* et du *Corbeiensis* avec le Gallican n'apporte pas un témoignage sur le texte que Jérôme a révisé, plutôt qu'il n'indique une influence proprement dite du Gallican ; en effet, ces accords sont parfois soutenus par d'anciennes citations, notamment par saint Cyprien. Même jugement dans les cas où le texte des anciens Psautiers est le même que celui des deux révisions hiéronymiennes : ils sont presque toujours le fait du Mozarabe, suivi de près par le *Sangermanensis*, le *Corbeiensis*, l'Ambrosien et, chose curieuse, parfois aussi par le Psautier de Vérone.

Les cas les plus intéressants sont ceux où ces Psautiers sont isolés, c'est-à-dire ceux où ils témoignent n'avoir subi aucune influence. Le Romain et le Saint-Gall 1395 ne sont presque jamais

[3] On fera d'ailleurs la même constatation, non seulement pour la révision hexaplaire ou Psautier Gallican, mais jusque dans la traduction des Psaumes faites par saint Jérôme sur l'hébreu.

seuls : leurs leçons sont presque toujours attestées par un ou plusieurs autres anciens Psautiers. Ceci s'explique pour le Romain, ou parce qu'il a été peu revu, ou bien parce que, texte célèbre à Rome et utilisé dans la liturgie, il a fortement contaminé les autres textes. L'Ambrosien et le Mozarabe sont rarement seuls : rien d'étonnant à cela, car ces Psautiers sont des moins originaux ; ils représentent plutôt une compilation de divers textes latins. Au contraire le *Palatinus* (qui n'est présent que 20 versets sur 62) est 5 fois seul ; le *Sangermanensis* et le *Corbeiensis* le sont 14 fois, séparément ou ensemble ; mais surtout le Psautier de Vérone et le Saint-Gall 912, ensemble ou séparés, sont seuls 23 fois. Ces cinq manuscrits représentent donc les textes les plus importants, parce que moins contaminés et plus originaux ; ils témoignent d'une révision différente de celle du Romain. On sait, d'ailleurs, approximativement à quels milieux ils se rattachent ; les Psautiers de Saint-Germain et de Corbie sont les principaux et les meilleurs représentants d'un des types de Psautiers gaulois, apparentés donc au Psautier du fonds Coislin, à celui de Saint-Zénon, à celui de Lyon et aux deux fragments de Karlsruhe. Le Psautier Palatin pourrait être le représentant, fort mutilé, d'une révision aujourd'hui perdue ; peut-être en est-il de même pour les fragments de Saint-Gall, de Zurich et de Vienne, encore qu'ils s'éloignent assez peu du Romain. Quant au Psautier de Saint-Gall 912 et au Psautier de Vérone, on sait qu'ils sont apparentés entre eux : le premier contient un des textes de base du second et celui-ci est pratiquement identique au Psautier que commente saint Augustin dans bon nombre de ses *Enarrationes*.

Comme on l'a dit plus haut, saint Augustin n'a probablement pas corrigé, à la suite et d'une seule traite, tous les psaumes pour en faire une édition propre. Il commente, dans les *Enarrationes* sur les psaumes 67, 71, 81, 87, 89 et 106, un texte identique à celui du Psautier de Vérone, évidemment le texte qui vient d'être chanté par les fidèles d'Hippone, tandis que pour les psaumes 77, 78, 82, 104, 105, 108, 135, 150 il utilise la révision hexaplaire de Jérôme. Ce texte commun à saint Augustin et au Psautier de Vérone diffère de celui attesté par les citations de saint Cyprien ; on réserve donc au texte de saint Cyprien l'appellation d'africain, tandis que le texte du *Veronensis* et du Saint-Gall 912 se rapproche assez du Romain et des autres Psautiers anciens, pour qu'on lui attribue le qualificatif d'européen. Il est à noter, d'ailleurs, que dans ses trente-deux premières *Enarrationes* (vers 396), Augustin n'a corrigé que timidement le texte en usage à Hippone : il a conservé beaucoup de traductions peu exactes qu'il modifiera quand il citera plus tard ces premiers psaumes. Le grand docteur est attaché au grec des Septante, qu'il connaît à travers plusieurs manuscrits ; mais il a aussi à sa portée plusieurs révisions ou recensions latines anciennes. Lorsque celles-ci ne s'accordent pas ou que leur auteur s'est trompé sur le vrai sens du mot grec, surtout si ce mot est obscur ou offre plusieurs sens, ou lorsqu'un mot a été pris pour un autre, Augustin corrige. Le recours au grec lui permet aussi de rendre claire la traduction latine lorsqu'elle présente une équivoque, que le contexte ou la comparaison des traductions ne suffit pas à dissiper. Une fidélité plus grande au sens du mot grec et une traduction claire en latin vulgaire sont pour lui bien préférables à une traduction élégante, qui ne serait pas comprise de ses auditeurs.

Le Psautier Gallican

Revenons à saint Jérôme. Le texte hexaplaire, plus connu sous le nom de Psautier Gallican, a été édité, par nos soins [4], au moyen de vingt manuscrits, plus un fragment palimpseste. Sept seulement de ces manuscrits sont des Bibles complètes : 4 contiennent la recension alcuinienne de la Vulgate ; avec elles nous utilisons une Bible italienne du XII^e siècle et deux Bibles de l'Université de Paris du XIII^e siècle. Aucune des grandes Bibles anciennes n'a ce Psautier : elles renferment souvent, comme il est logique, la révision sur l'hébreu ; quelques-unes pourtant ont le Romain, d'autres le Mozarabe. Les quatorze autres manuscrits utilisés sont des Psautiers. Ce simple fait montre bien comment la révision hexaplaire de saint Jérôme s'est d'abord transmise isolément et n'a été introduite dans la Vulgate qu'à partir d'Alcuin. Le meilleur texte est conservé presque toujours dans des Psautiers doubles ou triples, volumes d'étude par conséquent, comme le Psautier du fonds de la Reine, au Vatican, celui de Corbie aujourd'hui à Léningrad, celui de Saint-Evroult conservé à Rouen; le Psautier de saint Colomba, très proche de ce dernier, se rattache à une tradition de Psautier double ; quant au *Lugdunensis*, c'est un Psautier composite, mélange de Gallican et de vieux gaulois, proche souvent du *Sangermanensis*. Le texte de ces manuscrits est semblable, la plupart du temps, à celui que discute Jérôme dans sa lettre à Sunnia et Fretela. Nous avons rétabli dans notre édition les signes diacritiques, astérisques et obèles, ainsi que l'indication du *diapsalma*, d'après les meilleurs manuscrits.

Pour juger de la valeur de cette deuxième correction du Psautier, il faut bien noter tout d'abord le principe posé par Jérôme lui-même. Il suivra, déclare-t-il dans sa lettre 106, la traduction antérieure chaque fois qu'elle ne contredit pas le sens du grec hexaplaire et qu'elle ne heurte pas les règles de la langue latine. La première remarque de cette lettre 106 concerne le psaume 5, ℣ 6 ; elle explique pourquoi a été gardée la traduction « non habitabit juxta te malignus » des anciens psautiers, tandis qu'il serait plus conforme au grec de dire « neque incolat juxta te malignus » (le *Veronensis* a d'ailleurs « neque incola erit tibi... ») : « On y perdrait l'euphonie, pour un zèle mal entendu ». La règle est qu'un bon traducteur rende les mots d'une autre langue par ceux qui conviennent le mieux dans la sienne propre (« *et hanc esse regulam boni interpretis, ut idiomata linguæ alterius suæ linguæ exprimat proprietate* », p. 10, ligne 10). De même au psaume 49, ℣. 23, Jérôme déclare garder « honorificabit me » (au lieu de changer en « glorificabit me ») :

4 *BIBLIA S. juxta latinam Vulgatam versionem* ad codicum fidem jussu Pii XII cura et studio monachorum Abbatiæ Pontif. S. Hieronymi in Urbe O.S.B. edita : *LIBER PSALMORUM*, Romæ, 1953.

« *nolumus ergo immutare quod ab antiquis legebatur, quia idem sensus erat* » (20, 6). Et au psaume 54, 13, pour justifier sa traduction « maledixisset » ; « *sed inter maledicta et obprobia sensum non discrepare perspicuum est* ». Ce conservatisme est-il motivé par l'usage liturgique ? a-t-il pour but de ne pas choquer ou dérouter les fidèles habitués à la vieille traduction, comme semblerait l'insinuer cette phrase du commentaire du psaume 73, 6 : « Quiescere faciamus omnes dies festos Dei a terra » lorsqu'il écrit : « *Hoc enim quod Septuaginta transtulerunt propter vetustatem in ecclesiis decantandum est, et illud ab eruditis sciendum propter notitiam Scripturarum* » (26, 8). Si la correction de saint Jérôme n'était pas destinée à la prière publique, il ne voulait pourtant pas changer un texte connu sans raisons sérieuses.

Ce conservatisme était du reste la conséquence des principes du grand docteur. Dans une traduction, dit-il, ce qu'il faut chercher avant tout, c'est à rendre le sens, sans trop avoir le souci du mot-à-mot, sauf si l'ordre des mots a quelque signification cachée, comme il arrive parfois dans les Ecritures (dans ce cas encore il ne renonce pas pour autant au principe de traduction *ad sensum*, il l'applique seulement avec une certaine réserve). A propos du psaume 49, ỿ. 20, il fait voir, toujours dans sa lettre 106, pourquoi il a changé « sedens adversus fratrem tuum detrahebas » en « sedens... loquebaris », bien que la première traduction soit plus exacte ; c'est que *loquebaris* est plus harmonieux ; d'ailleurs, avec l'autre mot il aurait fallu mettre « de fratre tuo detrahebas ». Il conclut :

« Hæc superflua sunt, et non debemus in putida nos verborum interpretatione torquere, cum damnum non sit in sensibus, quia unaquaque lingua, ut ante jam dixi, suis proprietatibus loquitur » (*ib.*, 19, 20).

Au psaume 104, ỿ. 30, il maintient sa traduction « dedit terra eorum ranas » contre le Romain « misit in terra eorum ranas » et le grec « ebullivit terra eorum ranas », ajoutant :

« Sed et in hoc nulla est in sensu mutatio et nos antiquam interpretationem (c'est celle des psautiers de St-Germain et de St-Zénon) sequentes, quod non nocebat, mutare noluimus » (36, 20).

La révision de Jérôme pouvait rester modérée, puisqu'elle était faite sur le grec et que le texte révisé dépendait lui-même d'un exemplaire grec, nécessairement proche du texte hexaplaire.

Quelques exemples concrets, pris à la suite dans un psaume quelconque, feront mieux voir le nombre et l'importance des corrections de saint Jérôme dans cette révision hexaplaire. Prenons le psaume 2 et confrontons le texte du Gallican avec celui du Romain qui, s'il n'est pas celui que Jérôme a corrigé, ne doit pas en être très éloigné. Au verset 6, après *præceptum*, il remplace *Domini* par *ejus* ; Cyprien, Augustin et Mozarabe de Cava ont déjà *ipsius*, tandis que les Septante et le Romain ont *Domini* et l'hébreu actuel *Yahweh*, mais sans répéter ce mot au début du verset suivant : *dixit ad me*. Le vieux *Sangermanensis* lit : « *prædicans præceptum diapsalma. Dominus dixit ad me* ». Ce texte ne représenterait-il pas, seul, l'ancien grec et même un hébreu archaïque, ponctuant avant *Yahweh?* Le doublet *Domini Dominus* serait alors une correction toute naturelle de ce vieux texte, correction qui serait passée dans les Septante et dans le Romain, tandis que le Gallican serait témoin d'une autre correction, déjà connue du Psautier africain. — Verset 9 : suppression de *et* avant *tanquam*, conformément aux Septante. — Verset 10 : suppression de *omnes* devant *qui judicatis terram*, contre les Septante, mais avec Cyprien, *Sangermanensis* et *Corbeiensis* ; de sorte que le Gallican représenterait ici sans doute un vieux texte grec. Dans cette hypothèse ainsi qu'au ỿ. 6, on peut se demander si notre Romain est déjà un état évolué du texte de base que Jérôme aurait conservé dans sa révision, ou si le texte de base, la première révision de S. Jérôme, avait déjà corrigé le Romain d'après un modèle du *Sangermanensis* et d'après Cyprien. Au ỿ. 11, changement de *cum* en *in* devant *tremore*, avec les Septante ; ỿ. 13, correction de *in eum* en *in eo*, conformément aux Septante. On le voit, les corrections sont peu nombreuses, peu importantes, ici du moins. Habituellement saint Jérôme se conforme au texte des Hexaples et il lui arrive ainsi de suivre les Septante en abandonnant un texte archaïque précieux ; il préfère, au psaume 4, 2 : *cum invocarem exaudivit me*, conforme au grec, à la bonne leçon *cum invocarem te exaudisti me* des anciennes versions et des Pères ; et, quelques versets plus bas, il se détermine pour *a fructu frumenti*, contre le texte ancien, certainement meilleur, *a tempore frumenti* (cas étudié expressément par Rahlfs). Ailleurs pourtant, quelquefois par oubli, le texte archaïque a été maintenu contre le grec hexaplaire.

Saint Jérôme a bien vu la différence qui existait entre le grec vulgate et celui d'Origène, et c'est sur ce dernier qu'il entend faire sa révision le plus fidèlement possible (...et a nobis in latinum sermonem fideliter versa est...) ; il le croit parfait, tandis que l'autre est corrompu :

« communis editio, ipsa est quæ et Septuaginta ; sed hoc interest inter utramque, quod Κοινή pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum vetus corrupta editio est, ea autem, quæ habetur in Hexaplis et quam nos vertimus, ipsa est quæ in eruditorum libris incorrupta et immaculata Septuaginta interpretum translatio reservatur » (Lettre 106, p. 9).

Peut-être se faisait-il quelque illusion sur la valeur de l'hébreu, modèle d'Origène ; car parfois un ancien texte grec, et à sa suite d'anciennes versions latines, peuvent nous permettre d'atteindre un texte archaïque meilleur que celui donné par l'éditeur des Hexaples.

Le Psalterium « Juxta Hebræos »

L'édition de ce Psautier forme le tome XI des *Collectanea Biblica Latina*. Elle remplace d'anciennes éditions épuisées et qui pouvaient être améliorées ; elle a pour but de mieux faire connaître et de permettre d'étudier ce témoin important des anciens Psautiers latins.

Le *Psalterium juxta Hebræos* est conservé dans plusieurs anciennes Bibles contenant la Vulgate, notamment dans l'*Amiatinus*, le *Cavensis*, le *Legionensis*, le *Toletanus*, la Bible de Saint-Riquier, et les Bibles théodulfiennes. A ces Bibles s'ajoutent six Psautiers, dont les plus anciens sont doubles. Les quatre témoins les plus importants sont deux

textes mérovingiens : le *Reginensis* 11 et le Psautier triple de Corbie (actuellement à Léningrad) ; puis le *Cavensis* wisigothique et le Psautier double irlandais de Rouen, proche de l'*Amiatinus*, mais nettement plus pur que lui. Les témoins plus récents se répartissent en trois groupes : les théodulfiens, les textes mêlés du IXe-XIe siècles et ceux du XIIIe. Je ne referai pas ici l'histoire de ce texte ; dans l'introduction qui figure en tête du volume, le R. P. Dom de Sainte Marie, l'éditeur responsable, la retrace de façon assez détaillée. Je rappellerai seulement qu'il ne faut pas oublier, lorsqu'on étudie cette révision des Psaumes, que c'étaient les juifs qui tenaient à la *veritas hebraica* et que Jérôme présente son œuvre comme une arme de controverse. Elle était donc destinée à l'étude et à l'apologétique, pas du tout à la liturgie.

« Quia igitur nuper, cum hebræo disputans, quædam pro Domino Salvatore de Psalmis testimonia protulisti, volensque ille te eludere, per sermones pene singulos adserebat non ita haberi in hebræo ut tu de Septuaginta interpretibus opponebas, studiosissime postulasti ut, post Aquilam, Symmachum et Theodotionem, novam editionem latino sermone transferrem. » (*Præfat. S. Hieronymi in Psalt. juxta Hebr.*, p. 6).

Johann Ecker avait comparé soigneusement l'édition clémentine du Gallican avec l'édition du *Juxta Hebræos* faite par Paul de Lagarde ; il remarquait que 189 versets étaient identiques dans les deux Psautiers. Le calcul n'est évidemment plus exact ; tel quel il donne une indication intéressante et toujours valable : plus qu'une traduction toute nouvelle, le *Juxta Hebræos* est une révision. Le terme de comparaison n'est plus le même pour le *Juxta Hebræos* que pour le Gallican, mais le texte de base est souvent identique et ce texte sous-jacent aux deux dernières, doit représenter la première révision hiéronymienne.

Voici quelques constatations qui résultent de la comparaison du *Juxta Hebræos* avec le Romain et le Gallican dans le domaine du vocabulaire. Le *Juxta Hebræos* abandonne 701 mots du Romain, mais il en garde d'autres pour lesquels le Gallican s'écartait du Romain, et il concorde pour 12 mots avec le Psautier de Vérone seul, pour 6 avec le Psautier de Saint-Germain seul. Enfin, il enrichit le vocabulaire du Psautier de plus de 500 mots nouveaux. Voici quelques-uns de ceux-ci : *æternitas, auscultare, auxiliator, beneficus, blasphemare, caligare*, etc.

Malgré quelques vulgarismes, ce vocabulaire nouveau paraît inspiré par un souci de latinité plus pure : il s'aligne pratiquement sur le latin de la Vulgate, et reste nettement un monument du latin des chrétiens. Les anciens Psautiers représentaient une langue beaucoup plus archaïque et plus populaire. Voici quelques-uns des 69 mots communs au *Juxta Hebræos* et au Gallican, mais étrangers au Romain : *beatificare, bellare, cadaver, consurgere*, etc...[5].

Mais voici un autre genre de comparaison, destiné à faire voir les relations mutuelles existant entre les trois Psautiers et tout ce qu'apporte de nouveau la dernière révision sur l'hébreu. J'ai relevé toutes les variantes du Romain, du Gallican et du *Juxta Hebræos* pour les dix premiers psaumes : il y en a 355, ce qui fait en moyenne, pour un total de 129 versets, un peu moins de trois par verset ; on voit la marge considérable de texte commun aux trois. Pour rendre la chose évidente, il suffit de prendre un texte du Psautier et de souligner, en rouge par ex., tous les mots qui sont communs aux trois éditions ; on voit immédiatement que la « traduction » de Jérôme sur l'hébreu n'est qu'une révision d'un texte existant. Cette révision apporte néanmoins un changement considérable au texte, car pour ces 355 leçons, 226 fois le *Juxta Hebræos* est seul, c'est-à-dire à la fois contre le Romain et le Gallican. Tandis qu'il concorde 31 fois avec le Gallican contre le Romain, et 7 fois seulement avec le Romain contre le Gallican : résultat nouveau, parce que notre édition se garde à bon escient des contaminations du Romain qui avaient passé dans les éditions antérieures. Enfin dans 91 cas chacun des trois textes a sa leçon propre. On voit, par ces simples chiffres, combien le Gallican est proche du Romain et au contraire le *Juxta Hebræos* est éloigné de tous les deux ; bien qu'il ait avec eux un fonds commun d'une étendue considérable, il modifie souvent ce texte de façon profonde.

Les cas où le *Juxta Hebræos* se détache des autres révisions sont évidemment les plus caractéristiques et les plus intéressants. Ce sont ceux, en particulier, où Jérôme emploie un autre mot, souvent avec un sens différent. Le Judaïsme hellénistique, profitant du progrès de la Révélation, avait, dans les Septante, adapté plus d'une fois le texte à un sentiment religieux plus universaliste, plus moral, plus affiné, plus proche du Nouveau Testament. En face de l'original, saint Jérôme hésite, parfois il maintient l'interprétation devenue traditionnelle, souvent aussi, par fidélité à l'hébreu, il est acculé à une régression sur l'interprétation religieuse des Septante. Pour ne pas paraître solliciter les textes, j'ai pris les exemples offerts par les deux premiers psaumes, qui ne sont certes pas les plus riches à cet égard.

— Dès le premier verset du Psautier, *cathedra derisorum* se replace dans la situation pittoresque du petit monde palestinien, tandis que *cathedra pestilentiæ* du Romain et du Gallican, à la suite des Septante, évoquait les mauvaises doctrines, sur un plan moins coloré mais plus général. — Au ℣. 3, *transplantatum* de la nouvelle révision n'est certes pas plus fidèle à l'hébreu que le vieux *plantatum*, mais il est inspiré d'Aquila ; dans ses *Commentarioli*, Jérôme traduit le début d'une note d'Origène sur cette variante où le docteur alexandrin trouve un sens dogmatique ; cette note pourrait bien expliquer le choix de Jérôme. Je signale seulement les autres variantes moins importantes du même verset : *juxta rivulos aquarum* et *omne quod fecerit prosperabitur* ; ainsi que l'omission, au ℣. 4, des mots qui étaient sous obèle dans le Gallican : *non sic* et *a facie terræ*. — Mais il faut relever qu'au ℣. 5, avec *non resurgent* (qui était dans le Gallican et le *Sangermanensis*) Jérôme maintient la perspective eschatologique, malgré le texte hébreu qui, du moins à l'origine, ne visait qu'une rétribution terrestre. Au même ℣. 5, le changement de *consilium* en *congregatio* ; et au

[5] La liste complète de ces deux séries de mots sera donnée dans le volume des *Collectanea Biblica Latina* annoncé plus haut.

Psaume 2, ℣. 1 et 2, l'emploi des verbes *turbabuntur, consurgent, tractabunt pariter* ne semblent pas très significatifs.

— Au contraire, en traduisant *tribus meditabuntur* avec Aquila, le *Juxta Hebræos* rétrécit l'horizon qu'avaient élargi les Septante et à leur suite le Romain et le Gallican avec *populi meditati sunt*. — Au ℣. 3 *laqueos* au lieu de *jugum* ne paraît pas apporter de différence notable. — Au ℣. 4, *habitator*, mot propre au *Juxta Hebræos*, n'est pas seulement une forme de latin vulgaire, il est un des cas (qui se reproduiront en 2, 10 ; 3, 2 ; 3, 8 ; 7, 10...) où un participe hébreu est rendu par un verbe précédé de *qui* dans le Romain et le Gallican, tandis que dans sa 3ᵉ révision, Jérôme traduit par un substantif (qui habitat : habitator ; qui judicatis : judices ; qui tribulant : hostes...) ; le grec a l'article suivi d'un participe. N'est-ce pas là un cas du recul de l'usage du participe au profit du substantif, plus latin, mais moins fidèle à la nuance verbale de l'original ? A ce même ℣. 4 *ridebit* n'apporte guère de modification de sens, semble-t-il, à *irridebit* du Romain et du Gallican. — Au ℣. 6, Jérôme se trouve devant un texte difficile ; il décalque la version d'Aquila avec son curieux *orditus sum regem meum ;* à la fin du membre de phrase suivant, le *Juxta Hebræos* est seul à donner une leçon qu'admettent volontiers les critiques : *montem sanctum suum :* il paraît probable que là aussi il suivait Aquila perdu. A la fin du verset, *adnuntiabo* est beaucoup plus général et neutre que le beau *prædicans* du Romain et du Gallican. — Au ℣. 9, *pasces* remplace *reges* ; Jérôme ponctue l'hébreu comme avaient fait les Septante, il traduit donc le même texte de base, mais d'une façon plus imédiatement littérale, moins attentive au contexte de la *virga ferrea*. Le changement de *confringes* en *conteres* ne paraît pas autrement motivé. — Au ℣. 12, passage difficile et apparamment corrompu, Jérôme suit l'interprétation infidèle mais intelligible de Symmaque avec *adorate pure*. Des modications comme *paululum* pour *in brevi* (℣. 13) et *sperant* au lieu de *confidunt* ne s'imposaient peut-être guère. On voit que pour être profonds, les changements apportés par Jérôme dans sa troisième révision ne constituent pas toujours une amélioration indiscutable du texte reçu.

Je ne parlerai ni de la conformité de ce texte avec l'hébreu, ni de sa latinité ; je voudrais pourtant rappeler une remarque judicieuse du R. P. Vaccari dans son étude sur les Psautiers de saint Jérôme et de saint Augustin (*Scritti di erudizione e di filologia*, p. 232). Le texte hébreu qui a servi à Jérôme était un texte tardif, fixé depuis trois siècles environ, selon des critères traditionnels plutôt que critiques ; or, comme tous les textes qui se transmettent au cours d'un temps assez long, il dut subir beaucoup d'altérations. Et quand on pense aux centaines d'années qui séparent l'hébreu de saint Jérôme du texte primitif, on peut imaginer le nombre et l'importance des corruptions que lui avaient fait subir copistes et recenseurs. C'est pourquoi, bien qu'en général, malgré son attestation tardive et son état de corruption, l'hébreu massorétique représente plus fidèlement l'original que la version des Septante, celle-ci, faite sur un texte beaucoup plus ancien, peut se rapprocher davantage du texte primitif. On ne peut donc pas se fier absolument et toujours, ni au *Juxta Hebræos*, ni à son texte de base hébreu, et dans bon nombre de cas, les anciens Psautiers latins ou la révision hexaplaire sont des témoins sûrs du texte original, en tant qu'ils représentent un bon texte grec archaïque.

* *

Au terme de cette revue sommaire des révisions du Psautier et de cette présentation des nouvelles éditions qui les contiennent, il ne sera pas inutile de dégager quelques constatations générales.

— Ce qui frappe dès l'abord, on l'a déjà noté, c'est une grande ressemblance entre tous ces Psautiers : ce n'est pas seulement une parenté qui s'établirait par le retour de certaines formules ou d'expressions courantes, ce n'est pas seulement non plus une question de vocabulaire, qui, on l'a vu pour le Psautier d'après l'hébreu, a été profondément remanié. Il existe entre tous ces textes un fonds commun d'une ampleur considérable. Ceci ne semble pouvoir s'expliquer que s'il y a, à la base de toutes ces révisions, une même traduction latine, qui a été corrigée, améliorée, remaniée, mais qui subsiste toujours dans ses parties essentielles. Est-ce à dire qu'il n'y eut qu'une seule traduction latine primitive des Psaumes ? Je n'irai pas jusque là : la question des relations entre la traduction « africaine » de saint Cyprien et les autres « européennes » n'est pas encore résolue. Si cette traduction latine primitive n'est pas le Psautier Romain, celui-ci représente cependant un de ses états qui ne devait pas être très éloigné de l'original.

— Une autre constatation s'impose : aucun de ces textes n'est parfait, mais chacun a ses qualités. Ils ont été faits à des points de vue et avec des principes différents. Il s'agit de révisions exécutées les unes sur le grec, les autres sur l'hébreu, certaines sur d'anciens manuscrits grecs, d'autres sur les Septante des Hexaples. Il ne faut pas croire que les diverses leçons qu'elles présentent sont toutes fantaisistes ou erronées. On est souvent bien surpris, au contraire, de retrouver dans des citations patristiques archaïques une leçon que n'attestait plus qu'un manuscrit tardif. Elles peuvent donc contenir des éléments de critique positive et même, par l'intermédiaire d'un manuscrit grec ancien ou d'une recension perdue, nous permettre de nous approcher davantage du texte primitif.

— Une question cependant se pose : si toutes ces révisions du Psautier ont leurs qualités, n'y en a-t-il pas une qui vaut mieux que les autres, qui en définitive est plus proche des originaux ? Question embarrassante, car enfin nous ne possédons plus l'hébreu original. Le texte massorétique n'a pu, évidemment, être fixé dans les conditions critiques exigées par la science actuelle, et l'hébreu de saint Jérôme était différent de celui des Septante. La question peut donc être retournée et l'on peut se demander à juste titre si toutes ces corrections anciennes ne sont pas capables de nous aider, partiellement au moins, à reconstituer le texte original, en nous apportant, par l'intermédiaire des Septante ou des manuscrits grecs archaïques, des données presque contemporaines des

psaumes les plus récents. De plus, si l'hébreu massorétique est un témoin suffisamment fidèle du texte juif palestinien, il diffère des Septante ; or ceux-ci représentent réellement une adaptation au niveau religieux du judaïsme hellénistique. C'est pourquoi, ce que les Septante perdent en valeur d'intermédiaire, ils le regagnent comme témoins des préparations du Nouveau Testament. Et par là-même les anciens textes latins ont, eux aussi, une valeur de témoignage de tradition vivante du texte biblique dans l'Eglise, expression de la foi et de la prière des premiers chrétiens, monument principal aussi de leur langue.

— Dernière constatation enfin, ces révisions entreprises par des particuliers, de leur propre initiative et en vue de l'étude ou, à la demande de leur évêque, pour l'usage liturgique d'une Eglise particulière, ne semblent pas avoir été approuvées autrement que par la Tradition locale. Dans ces conditions, les textes durent pulluler, comme en témoigne saint Augustin ; or la plupart ont disparu, quelques-uns ne sont plus conservés que dans un seul manuscrit, parfois fort contaminé, semble-t-il ; d'autres ont subsisté, mais en se maintenant seulement dans quelque Eglise particulière, tels le Mozarabe et l'Ambrosien ; seuls le Romain, le Gallican et le *Juxta Hebrœos* ont connu un succès et une faveur universelles. La cause en est, pour le Romain, son usage dans la liturgie ; quand on sait comment cette liturgie s'imposa peu à peu à tout l'Occident, on comprend que le vieux texte du Psautier ait profité de cette fortune. — La révision hexaplaire qui, à ses débuts, ne s'était imposée que par sa valeur propre, sans le secours d'aucune aide extérieure, finit par être l'objet d'une décision de l'autorité, de l'empereur Charlemagne d'abord, du Pape saint Pie V ensuite, pour s'introduire d'abord dans l'Office, puis dans l'édition authentique de la Vulgate. Notons bien cependant que de telles décisions n'ont été possibles que grâce à la diffusion spontanée de cette révision. — Quant au psautier d'après l'hébreu, bien qu'il fût le texte authentique de la Vulgate pour les Psaumes et qu'à ce titre il figurât dans bon nombre de Bible anciennes, peu à peu son astre déclina. La raison principale de cet effacement de la troisième révision de saint Jérôme devant la seconde est peut-être d'ordre purement liturgique : le Gallican étant beaucoup plus proche du Romain anciennement en usage dans la liturgie, il était certainement plus facile de le lui substituer. Par ailleurs, le *juxta Hebrœos* les valait-il pour la célébration chorale de l'Office ?

Nombreuses sont les divergences dans le *texte* ancien des Psautiers latins, on vient de le voir. Ces divergences aboutissent à une convergence, je dirais même à l'unanimité, lorsqu'il s'agit de *l'interprétation* de ces textes.

II

L'INTERPRÉTATION DES PSAUMES AU TEMPS DE S. JEROME ET DE S. AUGUSTIN

Pour comprendre en historien les textes que nous avions à éditer, il fallait tenir compte de l'interprétation des traducteurs et recenseurs, puis plus tard des copistes, laquelle peut naturellement différer de celle d'un philologue contemporain et à plus forte raison d'un critique rationaliste. Tous nos manuscrits, pratiquement, introduisent les Psaumes par des sommaires ou des rubriques se référant à l'interprétation chrétienne. Ces cantiques sont présentés tantôt comme faisant entendre la voix du Christ, la voix de l'Eglise, la voix de la tête et du corps, tantôt comme exprimant des prophéties au sujet du Christ ou de son Eglise, ou du salut des nations, tantôt comme contenant des types des réalités chrétiennes. Souvent, en outre, suivent des oraisons destinées à être chantées après chaque Psaume. Par leurs suggestions, leurs explications leurs transpositions, ces oraisons réalisent l'insertion des Psaumes dans la prière chrétienne (cf. *La Maison-Dieu*, n° 33, p. 21 : *De l'interprétation des Psaumes dans la liturgie, aux origines de l'Office*). Si elles parlent rarement de la personne même du Christ, elles ne cessent de se référer à son œuvre rédemptrice, dans des expressions tirées du texte qui venait d'être chanté. De leur côté, les commentaires patristiques, qui étaient surtout des sermons destinés à expliquer aux fidèles, dans la liturgie même, les textes qui venaient d'être psalmodiés, cherchent à rattacher les Psaumes au Christ et à les faire comprendre en fonction de ce mystère. Cette unanimité montre bien, s'il était nécessaire, que l'interprétation chrétienne représente une tradition établie dans l'Eglise ancienne, une *lex supplicandi*, et non la fantaisie individuelle de quelque scribe allégoriste.

Est-il besoin de le dire, cette tradition n'exclut aucunement la possibilité et le profit d'une exégèse strictement littérale. Rares sont, en réalité, les demandes temporelles ou vindicatives où nous ne pouvons « prier à la lettre comme les psalmistes de la cour de Samarie, les pauvres assoiffés de justice, amis d'Isaïe, les frères torturés de Jérémie ou de Job, les sages des Proverbes... La prière de ces grands vivants est toujours vivante, telle qu'ils l'ont comprise et prononcée ». (J. Steinmann, *Les Psaumes*, p. 16). Ce que l'Eglise des Pères a voulu, c'est, tout en laissant à ces antiques prières leur valeur propre, leur donner un prolongement chrétien, étendre leur sens immédiat et obvie jusqu'aux perspectives spirituelles qui s'ouvrent dans la réalisation des promesses par le mystère du Christ. Pour rester dans les limites de mon sujet, je me bornerai à étudier très brièvement quelques exégèses de saint Jérôme et de saint Augustin sur les Psaumes.

Saint Jérôme

Les principes exégétiques de Jérôme sont connus : il admet l'existence du sens littéral, et toutes ses patientes recherches philologiques, ses comparaisons avec l'hébreu ou le grec, ses notes de critique textuelle prouvent assez l'importance qu'il y attache. Mais il n'en reste pas là : au-delà de la lettre, il entend pénétrer jusqu'à l'esprit.

« Dans les Ecritures, les mots ne sont pas simples, comme d'aucuns le pensent, déclare-t-il ; très nombreux y sont les sens cachés. Autre est la signification de la lettre, autre celle du langage mystique. Exemple : Le Seigneur, dans l'Evangile, se ceint d'un tablier, prépare un bassin pour laver les pieds des disciples, s'acquitte d'un service d'esclave. Soit, qu'il enseigne l'humilité, pour que nous nous servions mutuellement ; je ne le nie pas, je n'y contredit pas. Mais qu'est-ce donc que cette parole qu'il dit à Pierre, qui se re-

fuse : « Si je ne te lave pas les pieds, tu n'auras pas de part avec moi », et la réponse de celui-ci ?... Le Seigneur doit monter au ciel, mais parce que les apôtres, tels des hommes fixés sur la terre, avaient encore les pieds souillés de la crasse du péché, il veut les délivrer à fond de leurs fautes... A propos de cet exemple, il faut donc veiller à être nous-mêmes justes, mais également à ne pas demeurer parmi les pécheurs » (Lettre XVIII, A, 12 au pape Damase).

Voyons comment il applique ces principes.

Les *Commentarioli* sur le Psaume 1 se présentent comme une chaîne sans lemmes ; d'après la préface de l'œuvre, on devine qu'Origène en sera la source principale, et de fait les fragments conservés du grand alexandrin attestent souvent l'exégèse donnée par Jérôme : cinq cas sont pratiquement sûrs, une dizaine d'autres probables à en juger par la méthode exégétique utilisée. Par ailleurs, on voit cités Tertullien, une source rabbinique et d'autres sources qui nous échappent. Les explications se suivent, jointes par *aliter*, *quidam*, *melius*...

Le *tractatus* sur le même Psaume reprend en grande partie le même matériel, et manifeste une influence constante du commentaire de S. Hilaire. lequel n'est pourtant pas cité. A la suite de l'évêque de Poitiers, Jérôme rejette maintenant l'interprétation christologique d'Origène, qu'il jugeait auparavant excellente ; car, dit-il, on ne peut pas dire du Seigneur qu'il a observé la loi du Seigneur ; le psaume 1 doit donc s'entendre du juste en général. Beaucoup d'orientations retenues dans les *Commentarioli* sont passées sous silence, des thèmes alors brièvement indiqués sont au contraire développés d'une façon parénétique et oratoire ; il ajoute de son cru des notes érudites, sur la canonicité de l'Apocalypse par exemple, et il fait des rapprochements de textes bibliques intéressants. Notons à propos du ℣. 3 « et erit tanquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum » un beau développement sur le thème biblique de l'arbre planté sur le bord des eaux. Jérôme fait appel à des parallèles sapientiaux sur le même thème : les Proverbes, par exemple, enseignent que la Sagesse est l'arbre de vie ; or la Sagesse, c'est le Christ. De l'exégèse origéniste notre traité retient que l'homme juste est semblable au Christ, lequel nous fait asseoir sur un trône et régner avec lui dans les cieux :

« Si autem sapientia lignum vitæ est, sapientia autem ipsa Christus est : vides ergo quoniam qui beatus vir et sanctus est, huic ligno, hoc est, sapientiæ comparatur. Videtis ergo quoniam justus vir et beatus iste... erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum, hoc est Christo similis erit ; siquidem « consedere nos fecit in cælestibus et conregnare ». Videtis ergo quia cum Christo regnabimus in cælo. Videtis quoniam lignum hoc plantatum est in paradiso, et nos omnes cum illo conplantati sumus. » (*I*^er^ *traité*).

Ainsi, du jardin ou « paradis » chanté sur terre par le psalmiste, Jérôme fait monter sa prière vers les réalités célestes et la justice révélée par le N. T. Cet arbre, continue-t-il, a des feuilles et porte des fruits (« lignum... quod fructum suum dabit in tempore suo, et folium ejus non defluet »). Les feuilles de ces arbres chrétiens signifient, pour Jérôme, le sens littéral et les fruits sont le sens spirituel des Ecritures :

« Fructus habet sensum in scripturis ; folia, verba simplicia. Fructus in sensu est, folia vero in verbis sunt. Quicumque igitur scripturas sanctas legit, si secundum Judæos legit, tantum folia intelligit ; si vero spiritaliter intellegit, fructus capit. »

Il rappelle alors, fort à propos, le thème, tel que le comprend l'Apocalypse, après Ezéchiel, du fleuve sortant du trône de Dieu : c'est le fleuve des Ecritures et de la grâce du Saint-Esprit, dont les deux rives sont les deux Testaments ; l'arbre planté sur l'une et l'autre, c'est le Christ :

« Videtis igitur quoniam de medio troni fons egreditur gratiarum. Tamen non egreditur fons ille de trono, nisi agnus in contra steterit ; nisi enim crediderimus incorporationem Christi, non accipimus istas gratias... Unus fluvius egreditur de trono Dei, hoc est gratia Spiritus Sancti; et ista gratia Spiritus Sancti in sanctis scripturis est, hoc est in isto fluvio scripturarum. Tamen iste fluvius duas ripas habet, et vetus et novum testamentum : et in utraque parte arbor plantata Christus est. »

Tenant compte du titre du Psaume 5 les *Commentarioli* et les *Tractatus* appliquent celui-ci à l'Eglise, « quæ in fine et consummatione mundi hereditatem consecutura est universis nationibus Christo credentibus » (*I*^er^ *traité*). Ce qui n'empêche pas son interprétation d'être surtout morale. Cependant, lorsqu'il en arrive au passage où le psalmiste parle du sort des impies, il proclame que ceux-ci sont bien les ennemis du Christ, mais aussi en même temps ceux qui sont séparés de la foi de l'Eglise : les hérétiques. Tandis que ceux qui « sont dans la joie », « ceux qui espèrent dans le Seigneur », ce sont les « *ecclesiastici* », les membres de l'Eglise, qui marchent dans les voies de la justice, dans les sentiers des Ecritures, pour entrer dans la maison du Seigneur. Nous sommes loin de la profondeur du commentaire précédent. Saint Jérôme est inégal, vraisemblablement selon les sources auxquelles il puise.

Ses principes cependant sont inchangés. Le *Tractatus* sur le ps. 90, au ℣. 7, rappelle que chaque mot des Ecritures est mystérieux et que ce qui semble simple aux gens du monde est plein de mystères :

« Singula verba scripturarum singula sacramenta sunt. Ista rustica verba quæ putantur sæculi hominibus, plena sunt sacramentis. « Habemus enim thesaurum istum in vasis fictilibus » : thesaurum sensum divinum habemus in verbis vilissimis » (*I*^er^ *traité*).

De même le début de l'homélie sur le ps. 141, déclare qu'on doit passer de l'exégèse littérale à l'explication spirituelle :

« Præscribitur iste titulus secundum historiam quidem, quando fugiebat David a facie Saul in deserto Engaddi in spelunca absconsus ; et ingressus est ignorans Saul, quasi sua causa. Sed quoniam habet in præscriptione *Intellectus David*, debemus spiritaliter intellegere psalmum. Accipitur quidem et in Dominum verum David iste psalmus ; et intellegitur Saul in diabolum, spelunca autem in hunc mundum... »

Rien de rigide, rien de systématique dans ces commentaires : il faut d'ailleurs bien se souvenir que les « traités » sont des homélies prêchées par Jérôme à ses moines de Bethléem, où il se livre souvent à l'explication spirituelle, distincte d'une exégèse scientifiquement suivie des Psaumes. Aussi, lorsqu'il y déclare que « mysteria sunt quæ dicuntur in psalmis et figuris plena sunt omnia ». (*In*

ps., 98, 14, 2e traité) ; ou « singula nomina habent singula sacramenta ; quot enim verba, tot mysteria » (*In ps.* 82, 7, 2e traité), ces expressions ne sont pas à prendre au pied de la lettre. Il veut seulement rendre attentif au sens caché et proclamer la nécessité d'une étude et d'une méditation approfondie du texte sacré pour en pénétrer l'esprit ; cet esprit est celui du mystère du Christ réalisé et prolongé dans l'Eglise et dans l'âme chrétienne.

« ...Studii mei est, non declamare more rhetorico, sed scripturarum sensum capere. Denique et Dominus atque Salvator quid dixit ? « Scrutamini scripturas, et ibi invenietis quomodo de me scriptum est ». Et aliud dixit Judæis ; « Erratis nescientes scripturas neque virtutem Dei. » Videte quid dicat. Erratis. Quare ? Nescientes scripturas. Quoniam autem nescitis scripturas, propterea nescitis Christum, qui est Dei virtus et Dei sapientia... » (*Tract.* in ps. 77, p. 59, 1, 1, 1er traité).

Et ce texte significatif :

« Selon le texte hébreu (*hebraica veritas*) authentique », il faut lire : « Tout homme n'est que mensonge, et non pas : tout homme est menteur. » Tâchons cependant aussi d'interpréter la leçon des Septante. Car j'en vois qui sont prêts à dire : Que m'importe à moi ce qu'il y a dans l'hébreu ? je me règle sur l'Eglise, cela me suffit (*ego ecclesiam sequor*) ». (*In ps.* 115, 1er traité).

Cette exégèse fait comprendre comment, jusque dans son *Juxta Hebræos*, le saint traducteur rend cinq fois par *Jesus* le *salutare* des vieux Psautiers.

Saint Augustin

Saint Augustin ne s'est pas contenté d'expliquer les Psaumes au fur et à mesure des besoins, selon qu'ils se présentaient dans la liturgie ; il est le premier en Occident, du moins d'après ce qui nous reste de l'ancienne littérature chrétienne, qui les ait commentés tous en des sermons aux fidèles, la plupart du temps au cours des offices religieux ; on sait pourtant que plusieurs *Enarrationes* n'ont pas été prononcées.

Il trouve un lien entre tous les psaumes, ou plutôt il les interprète tous en fonction d'une grande idée. Ses *Enarrationes in Psalmos* sont une sorte de prolongement du *De Civitate Dei ;* il y trace une histoire spirituelle de l'humanité sous l'image de deux cités : Jérusalem et Babylone. La première se construit ici-bas pour être complète au ciel, et cette construction n'est autre que le mystère du Christ et de son corps, de l'Epoux et de l'Epouse. Le chrétien, pris individuellement, est en exil ici-bas et doit exciter son désir d'atteindre la vraie patrie. Sous cet angle, Augustin explique les Psaumes comme il le fait de toute la Bible, par l'intérieur ; il s'efforce d'éclairer la signification du texte sacré par le rapprochement de passages parallèles. Et cette signification est spirituelle, car le chrétien qui lit l'Ecriture ne doit jamais prendre le sens littéral pour le principal et le dernier : le sens spirituel est non seulement plus savoureux et plus profond, mais il est plus vrai. L'évêque d'Hippone prend conscience aussi, et plus que personne, de l'application des psaumes à l'âme chrétienne : à l'école d'Ambroise, il a compris que la prière du psalmiste peut devenir celle du chrétien ; et il éprouve lui-même intensément tous les sentiments que ces cantiques expriment. Voyons par quelques exemples comment il procède.

— Le psaume 9 est appliqué au Christ dont il annonce les abaissements et les souffrances, lors du premier avènement qui se fait dans l'humilité ; la manifestation glorieuse se vérifiera au second avènement. Le ℣. 2 « confitebor tibi Domine in toto corde meo » incite Augustin à inclure dans les motifs de louange les épreuves elles-mêmes destinées à nous purifier ; elles rentrent dans le plan providentiel, et ne doivent pas nous empêcher de louer Dieu de tout notre cœur. Quant aux « mirabilia » accomplies par le Seigneur, les plus grandes ne sont pas celles qui sont extérieures, mais celles qui se passent dans l'intime de l'âme. — Le ℣. 3 « Lætabor et exsultabo in te... » fournit à Augustin l'occasion de faire voir que le vrai bonheur et la joie parfaite ne peuvent se trouver ici-bas, dans aucun des biens créés qu'il énumère, mais seulement en Dieu et dans le Christ. Tout cela, on le voit, met un esprit nouveau dans les sentiments du psalmiste hébreu. — Avec le ℣. 4, le Christ entre en scène : « Jam incipit apparere persona Domini in hoc psalmo loquens » ; ses ennemis, qui reculent, trébuchent et périssent, sont le démon et les hommes charnels. C'est ce qui ressort de textes du N. T. cités par Augustin, qui ne sont pas tous de valeur également probante : certains ne sont que de simples rapprochements verbaux. — Le ℣. 5 « sedisti super thronum... » peut être attribué au Christ s'adressant à son Père, à l'homme parlant à Dieu ou à l'Eglise interpellant son Epoux ; et ici Augustin cite heureusement deux textes du Cantique des Cantiques et de l'Epitre aux Ephésiens pour montrer que la perfection de l'Epouse lui permet d'être introduite dans la chambre et auprès de l'Epoux pour participer à sa vie glorieuse : « ...quia resurrexisti a mortuis, et ascendisti in cœlum, et sedes ad dexteram Patris ». — Le ℣. 6 « Increpasti gentes... » est dit du Christ, qui a attaqué et détruit ses ennemis après son ascension, par la prédication apostolique aboutissant à la conversion des impies. Les armes de l'ennemi, « Inimici... frameæ », ce sont pour Augustin les armes du diable, les fausses doctrines, « quibus ille animas tanquam gladiis perimit » ; elles sont vaincues par le glaive que brandit le Christ. Quant aux villes « civitates destruxisti », ce sont les places fortes où règne le démon, entendez nos sens ; elles sont renversées par la parole du Christ : « vastantur hæc regna verbo veritatis ». Le Seigneur au contraire trône éternellement, pour juger le monde avec équité : ce que saint Augustin explique, d'après Matthieu, xxv, 33 et Rom., II, 15, de la séparation des bons et des méchants selon les mérites et conformément au témoignage de la conscience.

Le ℣. 11 « et sperent in te qui cognoscunt nomen tuum » lui donne l'occasion de rappeler les textes de l'Exode, III, 14 et de Jérémie, XXXIII, 2 sur le nom de Dieu, pour conclure que ceux qui mettent leur espérance en Dieu la placent dans les seuls biens durables stables et éternels. — Au verset suivant, ℣. 12, « le Seigneur qui habite dans Sion » suggère à Augustin un rapprochement avec I Cor., III, 16 « templum Dei sanctum est, quod estis vos » et Ephésiens, III, 16 « In interiore homine habitare Christum per fidem in cordibus

vestris », qu'il applique à l'Eglise. En somme, le Dieu-juge chanté par le psalmiste se revêt des traits révélés par Jésus dans l'Evangile, et le combat de ce Seigneur avec et dans son peuple, perdant ses couleurs temporelles, reste uniquement religieux. Augustin n'imagine pas de faire passer sa prière dans ce psaume en lui gardant le sens étroit qu'il avait sous l'ancienne alliance, mais il en garde toute l'ardeur inspirée.

— Prenons un autre exemple : l'explication du Psaume 85. Dans une introduction d'une grande profondeur, saint Augustin revient sur sa doctrine habituelle de l'Eglise corps du Christ, mais c'est pour y insérer de nouveaux aperçus sur la prière, dont le psaume offre, en effet, un beau modèle :

« ...lorsque nous nous adressons à Dieu par la prière, nous ne le faisons pas sans son Fils », de sorte que le Fils est « le seul sauveur de son corps (l'Eglise), soit qu'il prie pour nous, soit qu'il prie en nous ou qu'il soit prié par nous... ; reconnaissons donc à la fois et notre voix en lui et sa voix en nous... Notre prière s'adresse donc à lui, par lui, en lui ; nous la disons avec lui et il la dit avec nous. Nous disons en lui et il dit en nous la prière de ce psaume... »

Ces considérations, Augustin précise lui-même qu'elles n'ont pas seulement une valeur spéculative, mais qu'elles explicitent la formule initiale du psaume : « Inclina Domine aurem tuam et exaudi me... ». Ces paroles, le Christ « les prononce dans la forme du serviteur ; toi, serviteur, tu les dis dans la forme de ton maître ». Augustin ne pense pas sortir du sujet en s'attardant sur l'humilité et la gratuité de l'amour de Dieu pour l'homme, telles que l'enseigne clairement l'épître aux Romains, v, 6-9, puis sur la pauvreté évangélique évoquée par les mots du psaume « egenus et inops ego sum ».

Le ℣. 2 « Custodi animam meam quoniam sanctus sum » donne au grand docteur le cadre d'un exposé sur la sainteté qui découle du chef dans ses membres, en s'appuyant sur saint Paul. C'est toujours la même doctrine du corps qui soutient toute l'explication du verset suivant : « Miserere mei Domine quoniam ad te clamavi tota die » ; ce jour n'est autre que le temps qui s'écoule depuis le moment où « le corps du Christ gémit sous la pression, jusqu'à la fin du siècle, qui sera la fin de l'oppression » ; et celui qui crie ainsi vers Dieu, c'est le corps du Christ, dont les membres se succèdent jusqu'à la fin du monde, c'est lui qui fait entendre sa voix ici-bas ; mais sa tête est déjà auprès de Dieu, à la droite du Père, où le Christ intercède pour ses membres, selon saint Paul aux Romains, VIII, 34.

On le voit, tout est occasion pour saint Augustin de rappeler le Christ et l'Eglise, de leur attribuer, successivement ou simultanément, chaque verset du Psaume.

Au cours de ses *Enarrationes*, Augustin parle peu de ses principes d'exégèse, il les met en pratique ; tout au plus rappelle-t-il parfois qu'après avoir expliqué le texte « carnaliter ad litteram » (ps. 7, 1) ou « ad litteram » (ps. 64, 1 ; 103, 1), il passe à l' « intellectus spiritualis » (103, 1), à l' « illustris intellectus » (ps. 108, 1), à l' « interpretatio allegorica » (ps. 77, 31), à l'application au Christ « transitus ad Christum » (ps. 7, 1). Le sens spirituel et le sens du Christ sont, en effet, pour lui à peu près synonymes. C'est pourquoi « il faut tout rapporter au Christ, si nous voulons marcher dans le sentier droit de l'intelligence » :

« Totum ad Christum revocemus, si volumus iter rectæ intelligentiæ tenere... Quidquid dubitationis habet homo in animo auditis scripturis Dei, a Christo non recedat ; cum ei fuerit in illis verbis Christus revelatus, intelligat se intellexisse » (*In ps.* 96, 1).

Saint Augustin refuse de chanter les Psaumes en s'en tenant au sens littéral, parce que se limiter à cet humble sens serait désormais indigne du Dieu qui s'est révélé dans le Christ (*In ps.* 72, 1). Toute l'Ecriture est faite pour révéler le Seigneur Jésus : elle en parle tantôt de façon directe, tantôt par allusions ; elle n'a en définitive d'autre dessein que de nous faire connaître le Fils de Dieu. Or l'Eglise est inséparable du Verbe incarné : elle le complète. C'est pourquoi les Psaumes sont également remplis du mystère de l'Eglise. Pour Augustin, le vrai sens spirituel des Psaumes consiste, en dépassant la lettre, dans la possibilité d'entendre dans ces chants la double voix de l'Epoux et de l'Epouse, et dans cette voix la multiple supplication des chrétiens : « In Christo loquitur Ecclesia, et in Ecclesia loquitur Christus, et corpus in capite, et caput in corpore » (*In ps.* 30, 1, *Enarr.* 2, 1-4).

Plus érudite, plus proche de nos méthodes modernes dans la recherche des lieux parallèles, mais moins cohérente et moins spirituelle chez Jérôme, l'exégèse patristique atteint, dans la vaste synthèse construite par Augustin, une unité, une cohésion, une profondeur doctrinale et psychologique qui ne seront pas dépassées : elle exercera une influence durable sur la théologie médiévale, en même temps qu'elle acquiert une valeur mystique qui en fait une des sources de la vie spirituelle pour de nombreuses générations.

Mais il s'agit ici moins de juger ce type d'exégèse que de prendre acte de son existence. Tous les Pères, il est vrai, l'ont pratiquée et ont cherché une interprétation chrétienne des Psaumes. Rien d'étonnant à cela : leurs sermons, prononcés pour la plupart au cours de la liturgie, font corps avec la prière de l'Eglise qui s'exprime dans ces anciens cantiques. Leur but était de permettre aux fidèles de trouver dans les psaumes le moyen de communier au mystère chrétien célébré. Le fait que Jérôme et Augustin ont été les principaux tenants de cette exégèse revêt un caractère tout particulier. Etant donné leur rôle comme réviseurs du Psautier, on aurait pu croire que lorsqu'ils auraient eu à expliquer le texte établi par eux, ils n'auraient pas dépassé le plan d'une interprétation du sens littéral, celui d'une exégèse rationnelle. N'est-ce pas d'ailleurs ainsi que saint Augustin conçoit l'explication de l'Ecriture dans son traité *de Doctrina christiana* : après l'établissement du meilleur texte possible, celui qui étudie les Ecritures doit chercher à le comprendre dans son sens le plus immédiat, selon les règles du langage, puis il devra l'éclairer par l'apport des autres sciences.

Dans la pratique, au cours de leurs sermons, pas plus Jérôme qu'Augustin ne s'attardent bien longtemps à cette lecture érudite : elle n'est pour eux qu'une introduction. Bien vite, par la compa-

raison avec d'autres passages de l'Ecriture, et en ouvrant leurs âmes et celles de leurs auditeurs au sens du mystère, dont ils sont persuadés que la Bible est pleine, ils en viennent au sens spirituel chrétien. Pour eux le problème des Psaumes est moins scientifique et littéraire que doctrinal et mystique. Après avoir établi leur texte et avoir expliqué rapidement les difficultés grammaticales qu'il offre, ils se fixent au plan de l'utilisation des Psaumes par l'Eglise, qui est celui de la prière chrétienne. Ces grands docteurs ne s'adonnent à la critique textuelle et à l'explication littérale que pour pénétrer plus avant dans le sens profond de la prière vivante que l'Eglise du Christ exprime dans les Psaumes.

Conclusion

J'ai essayé de faire voir quelle avait été l'attitude de saint Jérôme et de saint Augustin devant le problème des Psaumes, qu'il s'agisse de leur texte ou du sens à lui donner au sein de l'Eglise. Sur le premier point, nous avons constaté que, malgré les différences de méthode et de point de départ — Vulgate des Septante, grec hexaplaire, texte hébreu, — ils se trouvent d'accord avec les anciens réviseurs latins pour s'en tenir à cette position : respecter le plus possible le texte traditionnel ; si on le corrige, garder la langue et le style des premières traductions. Leur intention n'est du reste pas de supplanter celles-ci : il s'agit de mettre le lecteur — ou l'auditeur — à même de mieux saisir le texte sacré ; effort qui appellera sans cesse de nouvelles retouches. Saint Jérôme n'a pas hésité à réviser trois fois tout le Psautier, et saint Augustin a cherché toute sa vie à en améliorer le texte. Ni l'un ni l'autre n'avaient en vue de modifier le texte liturgique ; c'est pourtant la deuxième révision de saint Jérôme, le Psautier gallican, qui était destinée à devenir pour bien des siècles le Psautier de l'Eglise latine. Au travail du grand docteur il n'a fallu que sa valeur propre pour s'imposer et évincer tous les autres.

De nos jours, il nous a été donné de voir la réalisation d'une œuvre qui certes n'eût pas été possible autrefois et qui marque un progrès notable sur les anciennes corrections du Psautier, tant au point de vue de la fidélité à l'hébreu que de la compréhension et de la clarté du texte. La traduction des RR. PP. de l'Institut Biblique est une bonne mise au point et une judicieuse utilisation des travaux modernes. Dans l'établissement du texte critique, les savants auteurs ont pris parti avec intelligence et mesure, en gardant un juste milieu entre un conservatisme outrancier et des hypothèses trop radicales.

Si j'ai réussi dans mon propos, on se sera rendu compte qu'aux siècles des Pères, et spécialement au temps de saint Jérôme et de saint Augustin, le problème des Psaumes est dominé par la grande idée de leur insertion dans la prière de l'Eglise. On ne les considère pas comme des poèmes à étudier en dehors de ce contexte. Quelles que soient les circonstances historiques de leur utilisation dans la liturgie chrétienne, les Psaumes n'ont jamais cessé de servir à la prière du peuple de Dieu, ils sont passés de l'usage du Temple et de la Synagogue à celui de la Nouvelle Alliance, à travers les emplois qu'en ont faits et le Christ et les Apôtres, sans brisure, sans heurt, mais non sans une adaptation profonde ; déjà amorcée par la version des Septante, précisée par saint Paul, développée dans les anciennes traductions latines, cette adaptation s'épanouit pleinement dans la géniale synthèse du grand évêque d'Hippone. Les Psaumes sont des textes vivants, que l'on peut certes prendre et étudier à une époque déterminée de leur histoire, mais que n'épuisent pas ces analyses partielles ; ils expriment aujourd'hui la louange, l'amour, la contrition, l'union à Dieu de l'âme chrétienne, comme ils le faisaient pour l'âme juive. Mais le plan a changé ; c'est désormais celui de l'accomplissement des promesses et de la réalisation du mystère annoncé. Pénétrés aujourd'hui par la foi au Christ, ils sont devenus le bien propre de l'Eglise, ils expriment de façon vraiment adéquate et effective sa prière et la nôtre.

En définitive, le problème des Psaumes supposera toujours une tension entre le passé et le présent, entre la lettre et l'esprit ; entre un effort pour retrouver la couleur originale de ces chants orientaux et un élan pour leur infuser, à l'usage de ceux qui les chantent, une actualité et une vie nouvelles. Les exigences du travail scientifique le plus rigoureux et la critique la plus minutieuse ne seront jamais de trop pour établir le meilleur texte possible, pour le comprendre et l'expliquer en sa teneur littérale exacte. Mais pour faire des Psaumes une prière actuelle, une prière de l'Eglise et de ceux qui la célèbrent, il faudra toujours les animer d'un esprit et d'une vie qui, puisant aux sources du mystère chrétien, ne font que compléter, achever et parfaire l'élévation vers Dieu esquissée par les psalmistes. Les Psaumes acquièrent alors leur sens plénier et deviennent une prière dont la valeur n'a de mesure que celle de la sainteté de l'Eglise, corps mystique du Christ. Il n'y a pas de solution simpliste au problème des Psaumes, et je pense que la moins compliquée ne manquera pas de comporter de nombreuses difficultés. Il restera toujours de nouvelles recherches à faire, des textes à mieux étudier, des comparaisons à établir ; et en fin de compte, les uns seront toujours devantage portés à s'en tenir à la précision de la lettre, tandis que d'autres tendront toujours à pénétrer ces anciens chants de plus de spiritualité chrétienne. N'importe, pourvu que tous ces efforts aboutissent finalement à réaliser dans l'Eglise, et par tous ceux qui célèbrent l'Office divin, une prière plus pure et plus fervente.

Dom P. Salmon
Abbé de Saint-Jérôme *in Urbe*.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

B. BOTTE, O. S. B. et Chr. MOHRMANN. — **L'Ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études.** — In-8 de 150 p.. 90 f. belges, 600 f. fr. — Paris, Edit. du Cerf, 1953.

La variété des traductions des textes liturgiques que l'on trouve dans les éditions récentes, qu'il s'agisse

de prières bibliques ou d'oraisons ecclésiastiques, de « missels » ou d' « offices », est telle que bien des chrétiens en sont découragés et parfois même presque scandalisés. Conscients de cette cacophonie, « les animateurs des principaux missels quotidiens ont demandé au centre de pastorale liturgique d'établir avec eux une traduction commune de l'Ordinaire de la Messe, qu'on souhaitait scientifiquement exacte en même temps qu'accessible au peuple chrétien ». Quinze spécialistes, qu'on peut répartir en deux groupes : les savants et les vulgarisateurs, ont collaboré pour atteindre ce double but. Le résultat de leur travail fut publié d'abord dans la *Maison-Dieu*. Les lecteurs étaient priés de formuler leurs observations et leurs critiques. On en a tenu compte pour la présente édition. Celle-ci pourra être reproduite gratuitement, mais « sans modification et avec indication d'origine », par les éditeurs de missels.

Comme son titre l'indique, l'ouvrage comprend trois parties : 1° des Etudes ; 2° la Traduction annotée ; 3° des Excursus. Deux auteurs seulement, Dom Botte et M^lle^ Mohrmann, ont signé les Etudes et les Excursus.

Dans les Etudes on trouve d'abord un abrégé de l'*histoire des prières de l'Ordinaire de la Messe*, principalement du canon. Ces pages de Dom B. sont instructives, mais qui supposent, tant la rédaction en est serrée, une connaissance déjà sérieuse de la matière, pour être pleinement comprises. Les renseignements donnés par M^lle^ M. sur le *latin liturgique* sont plus accessibles à l'ensemble des lecteurs et extrêmement *intéressants*. Dom B. fait connaître ensuite les *principes* dont se sont inspirés les traducteurs.

Neuf *Excursus* établissent scientifiquement le sens de quelques mots ou expressions. Les plus significatifs portent sur les mots *Amen*, conservé sans traduction dans le texte français ; *Ite missa est*, traduit par : « Allez, vous êtes libres », et sur une controverse relative à la ponctuation de deux passages de la « préface commune ». Notons en passant qu'à propos du second de ces passages, il n'a pas été tenu compte du fait que l'expression *cœli cœlorum* est un superlatif biblique assez fréquent pour désigner les plus hauts des cieux et que l'enclitique latin *que*, placé après *cœlorum*, peut très bien affecter l'expression toute entière et non seulement le mot auquel il est accolé. Remarquons aussi que le mot *Amen* de la fin du *Suscipiat* a été omis dans la traduction. C'est probablement un lapsus ; sinon, cette omission aurait dû être justifiée.

L'intérêt majeur est dans la traduction elle-même, placée au centre de l'ouvrage et appuyée sur les Etudes et les Excursus qui en sont comme les échafaudages préparatoires. Le texte latin de nos missels actuels occupe une page, avec des notes critiques qui en donnent les variantes anciennes. Sur la page en face on lit la traduction française ; celle-ci à son tour est expliquée ou justifiée dans des notes dont les plus importantes ont été renvoyées à la fin de l'ouvrage et sont devenues des Excursus. Cette traduction représente un progrès sensible sur ses devancières, bien qu'elle soit, en quelques passages, le résultat d'un compromis entre des interprétations divergentes et bien qu'elle ait eu à justifier son choix quand elle a pris parti entre plusieurs sens possibles et controversés. C'est actuellement la meilleure traduction française ; qui voudra faire mieux devra désormais partir de là.

L'ouvrage fait partie d'une collection « Etudes Liturgiques », où il porte le n° 2. Un avant-propos du P. Gy, O. P., annonce que d'autres volumes suivront et donneront une série d'éditions annotées des principaux textes liturgiques actuellement en usage. Le volume sur les prières du baptême et des funérailles est déjà en préparation. Même si les spécialistes en discutent tel ou tel détail, on ne peut qu'applaudir à une telle initiative dont la remarquable valeur scientifique ne peut avoir qu'une heureuse influence sur la pratique de la pastorale liturgique.

L'Imitation de Jésus-Christ. — Edition de Nicolas Beauzée d'après un manuscrit de 1441, traduit par Marcel MICHELET, chanoine régulier de Saint-Maurice. — In-24 de XL-354 p. ; de 600 à 1.200 f. suivant la reliure. — Editions de l'Œuvre de St-Augustin, Saint-Maurice (Suisse). Dépôt : Paris, Casterman, 1953.

Voici ce qu'on trouve dans cet opuscule.

1. — En guise d'introduction, une « symphonie de la joie » (32 p.), ou le chan. Michelet montre dans l'Imitation un « poème », une « symphonie » où la joie donne la note dominante. Publié d'abord dans la revue fribourgeoise *Nova et Vetera*, et partiellement dans la *Croix* de Paris, ce morceau est donné ici intégralement.

2. — Une courte préface (2 pages) de Nicolas Beauzée. Ce personnage, dont on ne dit rien ici, né en 1717, mort en 1789, publia en 1787 (et non en 1788) une édition latine reproduisant le manuscrit de Thomas a Kempis de 1441, où les érudits d'aujourd'hui croient retrouver la mise au point définitive des écrits qui, séparés d'abord, puis réunis et retouchés, ont constitué notre *Imitation* actuelle. Beauzée, qui écrivit quelques ouvrages d'apologétique, était célèbre surtout comme grammairien et traducteur d'œuvres de l'antiquité classique ; il fut de l'Académie française.

3. — C'est de ce texte latin de Beauzée que le Ch. Michelet donne la traduction, où il s'efforce, non d'atteindre à une littéralité stricte, mais de revêtir d'un style moderne les pensées du pieux auteur de l'Imitation.

4. — Une traduction de l'Ordinaire de la Messe, avec des titres introduits par l'auteur ; ils donnent en même temps un commencement d'interprétation (nous n'avons relevé qu'une petite inexactitude : dans *Hanc igitur*, les mots *servitutis nostræ* sont tout simplement l'abstrait pour le concret, ce qui est de bonne latinité ; ils équivalent simplement à *nos servi tui* qu'on lit dans l'*Unde et memores*).

5. — L'habituelle Table des matières reproduisant les titres des livres et des chapitres de l'*Imitation*, est précédée par une table des « formules de prières », au nombre de 27, avec références à l'*Imitation*, prières qui peuvent servir en toutes les circonstances de la vie spirituelle.

L'édition ne mérite que des louanges. L'emploi du papier bible a permis de rassembler près de 400 pages en un léger volume de 14,5 sur 9,5 qui, relié, n'a qu'un centimètre d'épaisseur. Les caractères sont élégants et très lisibles. On ne saurait mieux faire comme livre de poche ; facile à porter discrètement sur soi.

Henri RONDET, S. J. — Un seul corps, un seul esprit. La communion des Saints. — In-12 de 182 p., 375 f. — Le Puy, Editions Mappus (52, avenue du M. Foch), 1954.

Cet ouvrage, dont le contenu est un peu disparate, sort de la banalité par deux qualités maîtresses : il émane de quelqu'un qui *sait* ce dont il parle, et qui le *dit* avec précision, clarté, élégance.

Seul le premier chapitre, qui explique le dogme de la Communion des Saints, est entièrement inédit. Les autres ont paru, sous forme de petites brochures, dans la collection « Le témoignage chrétien ». (Ibid.). Ces sept autres chapitres traitent de la vie sacramentaire, du mariage, de son indissolubilité, de l'enfer, du purgatoire, du problème de la souffrance ; quelques citations de saint Augustin sur le bonheur du juste entrant au Ciel terminent l'ouvrage.

Aucune nuance doctrinale n'échappe à l'auteur ; il sait distinguer l'idée juste qui est à la base de telle théorie toute récente, signaler l'erreur qu'elle accueille,

utiliser ce qui s'en dégage de juste : telle, par ex. la position prise à l'égard de l'hypothèse d'une dernière option offerte par Dieu au pécheur au moment où s'ouvre pour lui la porte de l'au-delà. Mais il ne nomme presque jamais les auteurs qu'il critique, toujours du reste avec bienveillance et ouverture d'esprit. Il prend aussi le temps de dire tout ce qu'il a à dire, sans omettre rien d'utile, mais cependant sans longueurs et sans technicité de style ; les deux chapitres sur le Purgatoire et sur l'Enfer sont, à ce point de vue, de vrais modèles.

La meilleure apologétique consiste à présenter l'enseignement révélé tel qu'il est : *sua se luce signat.* A ce titre, cet ouvrage s'adresse aux incroyants. Il apportera aussi la lumière à bien des chrétiens, sincères mais peu instruits ; et les prêtres y trouveront, sous une forme agréable et moins scolastique que celle de leurs manuels, une doctrine aussi bien exprimée que bien réfléchie, qui pourra, après les avoir éclairés eux-mêmes, les aider à prêcher aux fidèles quelques-unes des vérités, surtout dogmatiques, les plus difficiles à accepter sans arrière-pensée.

Jean GALOT, S. J. — **Le Cœur du Christ.** — In-12 de 266 p., 78 f. belges. — Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

« Découvrir les sentiments intimes de Jésus, tels que l'Evangile nous les raconte ou fait pressentir, et pénétrer ainsi dans le cœur de l'Homme-Dieu, tel est le but de cette étude ». Cette phrase, par laquelle s'ouvre l'Introduction de l'ouvrage, en définit bien la méthode et l'esprit. Ce n'est pas un commentaire suivi des évangiles, ni un essai de vie de Jésus. C'est une analyse des sentiments qui ont inspiré toute la vie du Christ et provoqué l'attitude de son Cœur : 1° « tourné vers le Père » ; 2° « épris de sa Mère » ; 3° « livré aux hommes » (ce chapitre constitue le corps du livre, p. 76-244) ; 4° « image du cœur du Père ».

L'ouvrage témoigne : 1. d'une théologie très sûre, et assez profonde pour n'être accessible en certaines pages qu'aux seuls esprits réfléchis ; 2. d'une exégèse pénétrante où les vues personnelles ne manquent pas ; 3. d'une psychologie affinée par un ardent amour de Dieu, du Christ et de sa Mère. C'est en somme, une longue méditation sur l'évangile entier, dont les citations sont réparties suivant le plan adopté par l'auteur ; méditation où se révèlent tous les mystères du Cœur de Jésus.

L'ouvrage convient aux prêtres, aux religieux et religieuses contemplatifs, aux chrétiens qui ont quelque formation théologique, aux âmes intuitives aussi qui trouveront dans toutes les pages des aperçus bien capables de nourrir leur admiration et leur piété envers « le Fils de l'Homme » qui est aussi, et avant tout, « le Fils de Dieu vivant ».

Chan. CUTTAZ. — **Dans les bras du Père. Le Sacrement de Pénitence.** — In-8 de 264 p., 480 f. — Paris, J. de Gigord, 1953.

En deux volumes, couronnés par l'Académie Française, l'auteur nous a montré les merveilles de la grâce sanctifiante et ses exigences pratiques. Puis il a consacré une série de volumes aux Sacrements. Celui-ci est le 7e. Il arrive à point, à l'heure où le Pape vient de recommander de ne pas négliger la confession fréquente, où les évêques français viennent de donner au clergé un Directoire pour la pastorale des Sacrements, où le récent Congrès des œuvres de Nancy (avril 1952) a pris pour thème : la Pénitence, formatrice des âmes.

La Ire Partie de l'ouvrage étudie d'abord les *effets* directs de la Pénitence : rémission de la coulpe, production de la grâce sanctifiante, rémission de la peine temporelle, grâce sacramentelle ; puis ses effets indirects : tranquillité de la conscience, connaissance et perfectionnement de soi-même, suppléance aux déficiences des tribunaux purement humains, heureux résultats pour la société. Un dernier chapitre présente comme probable l'opinion discutée sur la reviviscence de la Pénitence.

De cet exposé doctrinal, la IIe Partie tire les conséquences pratiques sur la nécessité de ce sacrement, son sujet, son ministre, ses rites.

L'auteur vise avant tout à la précision théologique, mais sans entrer dans les détails infimes et sans s'empêtrer dans la casuistique. L'ouvrage convient à la fois aux prêtres et aux fidèles. Aux prêtres qui le placeront à portée de la main pour y chercher un renseignement précis et pratique, pour y prendre aussi un plan d'instruction publique, ou un thème d'exhortation donnée au confessionnal ; aux fidèles qui y trouveront des idées plus justes sur ce beau sacrement, considéré trop souvent comme une obligation pénible, alors qu'il est au contraire l'accueil plein d'amour du Père qui reçoit dans ses bras son enfant prodigue pour lui pardonner, l'admettre dans son intimité et le combler de biens ; car telle est l'idée dominante de cet excellent livre.

N. B. — En s'adressant à l'auteur (13, rue Jean-Jacques Rousseau, Annecy, Savoie) les ecclésiastiques peuvent obtenir une remise.

Jean LALOUX. — **La nuit de Pâques.** — In-12 de 106 p., 240 fr. — Paris, Edit. du Levain, 1954.

L'auteur a été professeur au Grand Séminaire d'Arras ; il est maintenant curé-doyen. S'appuyant sur la liturgie quadragésimale, il publie dix sermons de préparation aux fêtes pascales.

Ces sermons forment quatre groupes : 1° le dessein de Dieu tel qu'il apparaît dans les textes bibliques de la liturgie de la Septuagésime et des deux dimanches suivants ; 2° de même pour les trois premiers dimanches de Carême, où l'auteur met en relief « la vie dans le Christ » ; 3° du IVe dimanche de Carême aux Rameaux, le texte serre de plus près le mystère pascal exposé ; 4° par une interprétation de la liturgie depuis le Jeudi saint jusqu'au jour de Pâques, avec un Commentaire pour la nuit du Samedi saint.

Dans cet ouvrage très dense, nos confrères trouveront beaucoup d'aperçus intéressants faciles à exploiter pour une préparation pascale vraiment pastorale.

DANIEL-ROPS. — **La Passion.** — Petit in-8 de 152 p., broché, 150 f. ; relié, 225 f. — Paris, Arthème Fayard, 1954.

De son ouvrage *Jésus en son temps*, Daniel-Rops a extrait les pages qu'il a écrites sur la Passion de Jésus, depuis l'entrée triomphale à Jérusalem jusqu'au soir du Vendredi saint. De nombreuses reproductions des chefs-d'œuvre de la peinture, une typographie soignée mettent en valeur ces pages érudites et émues. Leur prix, d'une modicité dont nous sommes déshabitués, permet de faire de ce beau livre un ouvrage de propagande. Nos confrères n'hésiteront pas à l'utiliser largement.

Qu'une toute petite remarque nous soit permise. On sait que D.-R. n'utilise pas dans son récit tous les versets de l'Evangile, mais quelques-uns seulement, dont il donne un commentaire historique et surtout chrétien. Cette méthode, qui est légitime et donne chez lui d'excellents résultats, nous réserve parfois aussi quelques surprises. En voici un exemple : p. 106, on nous dit que « saint Augustin a vu dans la flagellation une circonstance atténuante en faveur de Pilate » et que « peut-être l'Eglise n'est pas loin d'admettre cette

opinion ». L'Église n'a hésité nullement à admettre cette opinion, qui est antérieure à saint Augustin, car elle est exprimée en Luc. XXIII, 16 et 22 et elle résulte d'ailleurs de la scène de l'*Ecce homo* (Jo. XIX, 4-5), telle que la commente avec raison D.-R. lui-même (p. 110-111).

Jacques MARITAIN. — **Approches de Dieu.** — In-8 de 140 p., 400 f. — Paris, Alsatia, 1953.

Ce volume expose brièvement et clairement les principales preuves de l'existence de Dieu : les cinq voies de saint Thomas et quatre autres tirées de la nature extra-temporelle de l'activité intellectuelle, de l'orientation de l'art et de la morale, et de « l'appel du héros », selon l'expression de Bergson. L'intérêt de ce travail, ainsi que le note lui-même l'auteur, est de « grouper en un ensemble articulé » des vues exposées dans plusieurs de ses ouvrages précédents. Il rendra donc de précieux services à tous ceux qui étudient ou enseignent ces difficiles questions et en désirent une présentation moderne et concise. Parmi les précisions lumineuses qu'on y rencontre, relevons au moins celle-ci, trop souvent oubliée : la démonstration de l'existence de Dieu ne consiste pas en un jeu de raisonnements abstraits ; elle présuppose la saisie de l'être. « Il faudrait donc autant que possible, avant de proposer les preuves philosophiques, s'assurer (en tâchant au besoin d'aider à un tel éveil) que les esprits auxquels on s'adresse sont éveillés à l'intuition primordiale de l'existence, et conscients de la connaissance naturelle de Dieu enveloppée dans cette intuition » (p. 19).

P. A. REY-HERME. — **Orientations pédagogiques.** — In-8 de 144 p., 380 f. — Paris, Téqui, 1953.

Le précédent ouvrage du R. P. Rey-Herme, *Mentalité « religieuse » et perspective pédagogique*, paru dans la même collection, était surtout critique (cf. *Ami*, 1952, p. 780). Celui-ci est constructif. L'A. définit d'abord l'éducation comme se situant entre deux extrêmes : l'extrincécisme, qui fait entrer l'enfant de gré ou de force dans des cadres tout faits, et l'immanentisme, qui le laisse se développer selon ses tendances profondes. Il faut toutefois donner la prépondérance à l'immanentisme.

Puis (ch. 2) il décrit la psychologie de l'enfant et ses exigences pédagogiques. L'enfant ne doit pas négliger son corps, mais il ne doit pas non plus en être l'esclave ; il ne doit pas être oppressé par son milieu, mais il doit cependant apprendre à vivre en fonction de ce milieu ; l'enfant vient au monde avec des traits de caractère indélébiles, et l'éducateur doit s'y adapter tout en les perfectionnant selon les lois propres à l'enfance et à l'adolescence. Un troisième chapitre est consacré aux divers milieux de l'enfant (les objets matériels, la famille, l'école, les loisirs), et un appendice expose quelques réflexions personnelles sur les rapports de la pédagogie et de la religion catholique : tenir compte de la grâce dans les enfants baptisés, ne pas juger avec une conscience morale d'adulte des actes psychologiquement normaux pour des enfants (p. ex. l'égocentrisme et l'indépendance, qui ne sont pas nécessairement de l'égoïsme ou de l'orgueil proprement dits) ; adapter la formation religieuse et cultuelle à la psychologie de l'enfant ; souhaiter une éducation mixte entre garçons et filles.

Ce livre se lit avec intérêt et renferme des conseils qui seront utiles aux éducateurs et aux parents. Un point toutefois nous paraît exiger des réserves : la question de l'éducation mixte. Puisque l'auteur en connaît les dangers, puisqu'il sait que l'Eglise en désapprouve la pratique, il eût été préférable — même s'il ne s'agissait là que de « prescriptions disciplinaires » ne fermant pas la porte aux discussions et aux recherches, comme il le pense — de ne pas vanter cette méthode d'éducation au nom de l'équilibre psychologique des jeunes gens et des jeunes filles, de ne pas attribuer la réserve en usage sur ce point parmi les catholiques à une conception janséniste du péché originel et de ne pas émettre de telles affirmations dans un ouvrage destiné à un public étendu.

Henri BREMOND. — **L'enfant et la vie.** — In-8 de 256 p. — Paris, Bloud et Gay, 1953.

La première édition de ce livre remonte à 1902. L'auteur avait alors 34 ans. Il réunissait sous un titre assez vague des articles très divers parus dans les *Etudes* : la description d'une exposition consacrée à l'enfance ; la présentation de l'œuvre de Julie Lavergne (recueils de contes) ; un discours de distribution de prix sur le rôle de la mère, des articles sur le rôle irremplaçable du prêtre professeur ; des remarques sur l'éducation du sens religieux ; une étude sur la prédication du Pasteur protestant Th. Arnold ; l'analyse du roman de Louis Dimier, *La Souricière*, et le récit de l'aventure du jeune moine Goscelin.

Les éditeurs reproduisent le volume tel quel, sauf la préface. Il en vaut la peine, car il n'a à peu près pas vieilli. On y retrouve, avec la fraîcheur de la jeunesse, l'esprit et le talent poétique d'Henri Bremond, et des vues sur l'éducation littéraire et religieuse qu'on croirait écrites d'hier. Tous les éducateurs, prêtres et laïcs, y trouveront plaisir et profit.

Progrès Economiques et Progrès Social (Cycle d'études patronales. 4e session à Bruxelles, 1952). — Grand in-8, 530 fr. — Edit. du C. F. P. C., 100, rue de l'Université, Paris-7e.

Ce volume contient les cours de la 4e session d'étude organisée par l'Union Internat. des Associations Patronales Catholiques (Uniapac). Les hautes personnalités, auteurs de cette session, appartiennent à divers pays : Hollande, France, Italie, Allemagne, Belgique. D'où l'intérêt d'accueillir leur pensée façonnée au contact d'expériences étrangères à la nôtre. Les sujets, divers en eux-mêmes, sont logiquement enchaînés et M. Charles Harmel, président de l'Uniapac, en fera, pour terminer, la synthèse.

Sujets traités : capitalisme dans la société actuelle ; le prolétariat et solutions chrétiennes pour l'éliminer ; le progrès technique, étudié successivement comme facteur de progrès économique, puis de progrès humain, mais à quelles conditions ; intégration du travail à l'entreprise ; répartition du revenu national ; esprit chrétien et humanisme économique.

Pour terminer, le volume reproduit deux discours du Pape, de 1950 et 1952. D'ailleurs on trouve, tout au long de ces études, une volonté constante de s'éclairer à la lumière de Rome, alliée au sens réaliste qu'entretient le maniement de lourdes responsabilités.

Un livre à recommander aux chefs d'entreprise et ingénieurs, et à quiconque veut suivre l'effort du patronat catholique.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 16 martii 1954

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)